Does Not Circulate

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

299

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

PREMIÈRE ANNÉE

1920

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

JUL 14 1933

DEC 23 1959

LES ÉTUDES
DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
COMMENT LES COMPRENDRE?

Le programme envoyé il y a six mois à nos collaborateurs, pour préciser le concours qui leur était demandé, déclarait que notre Revue voulait être « *théologique* au sens le plus propre et le plus compréhensif du mot ».

Il ne sera peut-être pas inutile, même en venant répéter des vérités très banales, d'indiquer en tête de ce premier numéro quel ordre de préoccupations a inspiré la création de cette nouvelle Revue, et comment il faut entendre ce sens *le plus propre et le plus compréhensif* du mot *théologique* employé pour la caractériser. Notre position sera ainsi très nette vis-à-vis de nos lecteurs, tant catholiques que non catholiques.

Établir entre le domaine de la mystique et celui de l'ascétique, une frontière nette et dont le tracé fût accepté de tous, serait à l'heure actuelle une entreprise sans aucune chance de succès (1). S'il s'agit au contraire de leur domaine commun, personne n'aura de difficulté à y faire entrer tout ce qui concerne la « vie spirituelle », c'est-à-dire tout l'ensemble des faits psychologiques tendant à développer (ou entraver) dans l'individu une activité mo-

(1) Voilà pourquoi il a paru nécessaire, dans le titre un peu long de cette *Revue*, de faire figurer les deux mots ensemble : on espère éviter ainsi les méprises fâcheuses qui pourraient résulter de l'emploi d'un seul d'entre eux.

rale et religieuse plus intense, plus haute, à realiser en lui un état plus voisin d'un certain idéal de perfection. Nombre de religions, ou même de simples philosophies, comprennent en ce sens une *spiritualité :* elles proposent un idéal, donnent des préceptes, des conseils, des secours, et par là déterminent la nature et toute la physionomie des vies spirituelles qui les ont pour point de départ ou pour aboutissant.

Notre but ici n'est pas d'étudier également toutes ces *spiritualités*. Elles contiennent assurément, sous leurs immenses différences, bien des éléments psychologiques communs ; il y a, pour en connaître une, tout avantage à la comparer avec les autres : il serait dès lors fort dommageable d'exclure *a priori* les recherches portant sur aucune d'entre elles, et nous n'entendons nullement le faire. C'est néanmoins de la spiritualité *catholique* que nous voulons nous occuper *directement* ici ; les questions plus générales de psychologie religieuse et d'histoire des religions ne seront abordées qu'en vue de mieux éclairer cet objet premier de notre travail (1).

De ce travail quelle est la raison d'être et le but ?

Les publications paraissant actuellement sur la spiritualité catholique, périodiques, livres, brochures, sont innombrables, aussi variées d'esprit et de valeur que de forme et d'étendue. L'immense majorité d'entre elles sont inspirées par des préoccupations où dominent les soucis d'ordre *pratique :* elles visent à exercer une action immédiate sur les âmes, à leur faire connaître et aimer la doctrine catholique sur la vie spirituelle et l'idéal de la perfection chrétienne, à leur transmettre, à elles-mêmes ou à leurs directeurs, les leçons de la tradition et de l'expérience sur

(1) Il est bien évident que cette précision du point de vue choisi, comme celles qui suivront, vise uniquement l'orientation de la *Revue* elle-même : celle-ci reste ouverte à des travaux particuliers qui, sans s'occuper directement de spiritualité catholique, seraient cependant utiles au but général poursuivi.

la manière de conserver et d'accroître cette vie, de tendre efficacement à cet idéal. Les traités systématiques d'ascétique et de mystique sont eux-mêmes, pour la plupart, conçus en vue de cette formation directe des âmes (1).

Il y a cependant un second groupe de travaux où dominent, parfois jusqu'à devenir exclusives, les préoccupations d'ordre spéculatif, le désir d'arriver avant tout à *savoir* ce qu'est la vie spirituelle catholique, que ces travaux soient *historiques, psychologiques* ou *théologiques*.

Sur le terrain *historique*, catholiques et non catholiques s'occupent nombreux de certains groupes, de certaines personnalités plus marquantes, de S. François d'Assise par exemple ou de Sainte Thérèse, des mystiques flamands ou allemands du quatorzième siècle, de S. François de Sales, de S. Ignace et de ses *Exercices*, etc ; nombreuses aussi sont les études sur les ordres religieux, sur des controverses comme celle du quiétisme, ou sur des questions longuement discutées comme l'origine de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Mais, sur d'autres parties, les travaux un peu sérieux sont rares, et plus rares encore les ouvrages d'ensemble permettant une orientation facile et sûre à travers

(1) Il est très difficile de se reconnaître à travers cette immense production où voisinent des écrits sans aucune valeur et des ouvrages très importants, même pour des études spéculatives de spiritualité : qu'il s'agisse des publications récentes ou de celles du passé, on a très peu de bons instruments de travail. On trouvera des indications éparses dans le *Nomenclator* de Hurter (voir la section *Theologia practica*, et les tables aux mots *theol. ascetica, mystica)* ; dans les catalogues d'écrivains des divers Ordres religieux (voir par ex. dans la *Bibliothèque S. J.* du P. Sommervogel, au t. X, l'index ascétique dressé par le P. Bliard, 1909) ; dans les listes d'auteurs spirituels données en appendice à divers ouvrages (par ex. *Dictionnaire d'Ascétique*, de Migne, Paris 1865, t. 2, 1467-1514 ; Poulain, *Grâces d'Oraison*, 9e éd., 1914, p. 639-657). Depuis 1900, la *Collection de la Bibliothèque des Exercices* du P. Watrigant (Enghien, Belgique) donne une Bibliographie périodique fort bien faite sur les *retraites :* mais en somme il n'existe encore aucun répertoire d'ensemble un peu complet, pas même un précis général d'histoire littéraire de la spiritualité catholique, puisque le commode abrégé de M. Pourrat en est encore à son premier volume.

les dix-neuf siècles de vie spirituelle catholique que nous avons déjà derrière nous (1) : c'est même parfois dans des ouvrages de polémique qu'il faudra se résigner à trouver groupés les éléments nécessaires pour essayer de se faire une idée générale un peu approchée de ce passé (2).

Le travail *psychologique* est aussi ancien que la spiritualité elle-même, s'il s'agit de l'observation spontanée qui accompagne nécessairement toute vie intérieure pleinement consciente : les ouvrages *pratiques* des auteurs spirituels, les meilleurs du moins, sont pleins de ses riches résultats. Mais le travail psychologique, en tant qu'observation méthodique, précise, critique, en tant surtout qu'expérimentation, assez récemment organisé lui-même, n'a été que plus récemment encore appliqué de façon un peu suivie aux faits de la vie spirituelle et l'a été surtout par des chercheurs étrangers à notre foi ou même à toute croyance religieuse positive (3).

(1) On peut y suppléer dans une mesure assez large, grâce aux nombreux instruments de travail destinés à faciliter les études d'histoire ecclésiastique : la REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE de Louvain consacrait depuis 1900 (et consacrera bientôt de nouveau) une section de sa *Bibliographie* aux publications sur l'histoire de la spiritualité. Mais, en-dehors des articles d'Encyclopédies (*Dict. de Théol.* de MANGENOT, *Enc. of Relig. and Ethics* de HASTINGS, etc.), la seule histoire de l'Ascèse chrétienne est celle du Protestant Zöckler (*Askese und Moenchtum*, Francfort, 1897) complétée par sa *Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt* (Gütersloh, 1904), faite du reste uniquement au point de vue de l'*ascèse* proprement dite; il y a en outre des travaux sur telle période, comme ceux de PREGER pour la Mystique allemande du moyen âge, ou la belle *Histoire... du sentiment religieux en France* de M. BREMOND, ou encore le livre tout récent de M. POURRAT sur la *Spiritualité* des Pères : on reste cependant très pauvre en regard de ce qui existe pour la plupart des autres parties de l'histoire ecclésiastique.

(2) Par exemple dans la *Tradition... sur la contemplation*, d'HONORÉ DE SAINTE-MARIE (1708).

(3) On sait le nombre considérable de revues et publications de tout genre consacrées aux questions de psychologie, de médecine mentale etc. Presque toutes abordent plus ou moins fréquemment des matières intéressant directement ou indirectement la vie spirituelle. Les *index* et répertoires périodiques ne manquent heureusement pas : qu'il suffise ici de mentionner celui de la *Revue néo-scolastique* dressé par l'Institut

La *spéculation théologique,* au contraire, ne pouvait être que l'œuvre de savants catholiques. Les questions de mystique et d'ascétique spéculatives furent d'abord, comme les questions de morale, uniquement abordées dans les grands traités sur l'ensemble de la théologie, dans la seconde partie de la *Somme théologique* par saint Thomas et depuis le seizième siècle par ses commentateurs. Plus tard des traités spéciaux sont consacrés aux questions théoriques de spiritualité, comme les grands ouvrages des théologiens carmes du dix-septième siècle ou celui de La Reguera ; souvent de vastes travaux de polémique comme celui de Calatayud ou de larges exposés dont le but premier est plutôt pratique, comme celui d'Alvarez de Paz, font à ces questions une part considérable et très utile. Ce dernier cas semble aujourd'hui le plus fréquent : si les travaux purement spéculatifs restent assez rares (1), des publications visant un but d'utilité pratique abordent elles aussi fréquemment les problèmes théoriques.

Pour nous croyants, nous ne ferons aucune difficulté de le reconnaître, la première catégorie de ces travaux, ceux où domine ce souci de l'utilité pratique, sont les plus indispensables, et les plus immédiatement nécessaires : et c'est là ce qui en explique la prédominance dans notre littérature spirituelle. — Nous savons, en effet, par notre foi que la vie surnaturelle de nos âmes n'est pas une conception lointaine, périmée, une pure fantaisie d'imagination, mais une réalité que nous portons actuellement en nous,

Léon XIII de Louvain, sous les auspices de l'Institut international de Bibliographie, de Bruxelles. La psychologie religieuse avait, en 1914, sa revue spéciale en Allemagne (*Archiv für Religionspsychologie*, Tübingen) ; on connait la part très large que lui font les revues théologiques et philosophiques anglo-américaines : nos publications catholiques françaises, *Revue de Philosophie*, *Recherches de Science religieuse*, etc., ont donné elles aussi d'excellents travaux sur ces matières.

(1) De moins en moins cependant : sur la nature de la contemplation mystique, les travaux récents abondent ; rien que pour 1919, on en trouvera plusieurs cités dans notre Bibliographie, et ils n'y sont pas tous.

la plus haute, la plus durable. Dès lors, étant assurés par les enseignements du magistère infaillible sur les grandes vérités qui commandent la direction de notre vie, le plus essentiel pour nous n'est pas de spéculer, mais de réaliser. « Opto magis, disait l'*Imitation de J.-C.* (I, 1, 3), sentire compunctionem, quam scire eius definitionem. »

L'étude spéculative, scientifique, de notre spiritualité sera-t-elle donc pour nous un simple luxe, un de ces accessoires dispendieux qui ornent et embellissent notre existence dans les jours heureux et tranquilles, mais dont il faut savoir se passer aisément aux heures plus difficiles? Non certes; et cela, sans parler d'autres motifs, en raison d'un double fait.

Et d'abord, au milieu de l'effort actuel des intelligences, penchées sur les mystères de la vie matérielle, pour en étudier minutieusement, patiemment, les moindres manifestations, pour découvrir pas à pas comment la conserver et la développer un peu mieux, pouvons-nous toujours nous rendre ce témoignage, que notre effort pour connaître la vie spirituelle est proportionné à ce que nous croyons de la grandeur et de l'importance de cette vie? Qu'il s'agisse de biologie, de psychologie ou d'histoire, bibliothèques, laboratoires, revues, publications et répertoires, coûteux et magnifiques, vies entières de travailleurs, tout est employé sans compter pour perfectionner et étendre nos moyens de connaître la vie sous toutes ses formes. Sur plus d'un point, cet immense labeur a rencontré et étudié par l'extérieur, de biais, la vie intime de l'Eglise et celle des âmes chrétiennes; des incroyants étonnés ont découvert quelque chose de cette vie qui pour nous est si familière : tantôt, entraînés par les habitudes de pensée contractées sur d'autres terrains, ils s'obstinent à vouloir la faire rentrer violemment dans leurs cadres déjà prêts; tantôt, au contraire, captivés par ce qu'ils ont entrevu, ils poursuivent avec une sympathie inquiète toutes les manifestations de ce monde jusqu'alors inconnu pour eux.

De cet effort, pouvons-nous, si peu que ce soit, nous désintéresser? A ceux qui cherchent, nous devons de venir collaborer avec eux, leur apportant le secours inappréciable de notre expérience personnelle de la vie surnaturelle, de l'intelligence pratique et concrète que nous avons de pratiques, de doctrines, de faits qui leur sont étrangers. A ceux qui croient comme nous, nous devons de ne pas laisser poser et résoudre en dehors de nous, sur des données incomplètes ou mal comprises, des problèmes qui touchent ce que nous avons de plus précieux en ce monde. A la vie spirituelle elle-même, enfin, au prix que nous y attachons, à l'amour et au respect qu'elle nous inspire, nous devons de ne pas moins porter dans son étude que dans aucune autre, le souci de la parfaite loyauté scientifique, de l'information aussi complète, de la méthode aussi rigoureuse que possible, la passion de savoir et la patience à n'omettre aucune des recherches nécessaires.

Deuxième fait : des divergences d'opinions et de tendances existent actuellement sur des points, même importants, entre des maîtres très autorisés de la vie spirituelle catholique. Qu'une part de ces divergences soit plus apparente que réelle et tienne à l'emploi en des sens différents de certains termes courants, comme ceux de *mystique* ou de *contemplation*, cela paraît hors de doute (1) ; mais, si forte que soit cette part, il reste de graves problèmes en discussion. Or il y aurait un grave inconvénient à ce que ces problèmes fussent uniquement abordés par leur côté pratique, non pour eux-mêmes, mais en vue de la direction immédiate des âmes. Les âmes ne peuvent pas attendre : c'est *aujourd'hui* qu'elles doivent travailler à leur sanctification, et aujourd'hui donc qu'elles ont besoin d'une réponse précise et catégorique. Et cela, même si les maîtres ne sont pas entièrement d'accord, même si les questions ont encore be-

(1) Le P. Villada intitulait récemment un de ses intéressants articles sur la mystique : *Cuestiones de nombre : la contemplación adquirida*, Razon y Fe, 1919 t. 54, p. 198-214.

soin de mûrir et de chercher une solution adéquate, à travers les méandres de longs travaux préparatoires. Les problèmes posés devant nous s'achemineront sans doute lentement, pas à pas, vers des solutions pleinement satisfaisantes, qui s'imposeront à tous, comme s'imposent actuellement (même en dehors des définitions de l'Eglise) les solutions de nombreuses difficultés qui divisaient les théologiens de jadis (1); mais ces acquisitions, assez solides pour devenir définitives, seront préparées et réalisées comme l'ont été celles dont nous bénéficions nous-mêmes, surtout par un patient travail de recherches méthodiques et désintéressées.

Les études sur la vie spirituelle où domine le point de vue spéculatif sont donc doublement nécessaires : rappelons sommairement dans quelles directions et dans quel esprit elles doivent être poursuivies.

Réduire ces études au simple travail de collectionner des textes ou des faits, si curieux qu'ils fussent, nous laisserait loin du but à atteindre ; les concevoir, au contraire, comme un travail purement déductif serait leur enlever toute solidité et fausser la notion même de Théologie (2).

Il est certainement légitime et commode, il est même souvent indispensable, dans l'exécution d'un travail particulier, de bannir toute autre préoccupation que celle du simple fait à constater ou à analyser ; on accomplit déjà

(1) Sans parler de la communion fréquente, où une décision de l'autorité est venue fort heureusement hâter le progrès théologique, on peut citer comme exemple la question de l'erreur invincible excusant de tout péché : que l'on rapproche les hésitations et les solutions boiteuses des théologiens, même au début du XIIIe siècle, et la doctrine universellement reçue depuis saint Thomas, et l'on sentira ce que peut être le progrès théologique, là même où l'Eglise n'intervient pas.

(2) « Il est clair qu'il faut unir ces deux méthodes : inductive et déductive, analytique et synthétique... telle est, croyons-nous, la vraie méthode de la théologie ascétique et mystique, et il ne peut en être autrement si celle-ci est, comme nous l'avons vu, l'application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime. » R. P. Garrigou-Lagrange. *La théologie ascétique et mystique, objet et méthode*, Vie spirituelle, 1919, t. 1, p. 17-18.

une très utile besogne rien qu'à recueillir des observations exactes, à établir des données historiques sûres. Nous n'avons en particulier, comme croyants, aucune difficulté à nous cantonner, certains pour un temps, d'autres pour toute leur carrière, dans ces recherches positives, à y appliquer aux phénomènes de la vie spirituelle les mêmes méthodes scientifiques que les incroyants, à les y appliquer même (dût-on s'en étonner) avec plus de liberté d'esprit qu'eux. — Mais précisément parce que nous ne sommes pas poussés à ces travaux par une simple curiosité de chercheurs, parce que notre foi nous fait connaître et aimer la vie surnaturelle de nos âmes dans son intime et non plus seulement dans ses contours extérieurs, nous ne pouvons pas considérer cette limitation, imposée peut-être à nos travaux personnels, comme posant les frontières mêmes de la science générale des choses spirituelles. Nous savons qu'entre cette science positive et les enseignements de notre foi, il n'y a pas de coupure infranchissable, que dogmes et expériences se peuvent mutuellement éclairer. Nous savons aussi que, de cette vie spirituelle, notre foi nous fait atteindre la réalité profonde, les principes, l'origine et l'avenir, avec une fermeté et une pénétration qui laissent bien loin en arrière les conclusions les plus précieuses de l'histoire, de la psychologie et même de la métaphysique la plus haute. Voilà pourquoi le plan général de nos études sur la spiritualité resterait incomplet et tronqué s'il ne mettait au premier rang les méditations, les déductions et les conclusions de la théologie.

Le développement actuel des recherches positives rend ce travail plus opportun que jamais. Si, en effet, il s'agissait simplement pour nous de recueillir les principes de la vie spirituelle, tels qu'ils se dégagent spontanément d'une lecture attentive de la Bible, des Pères, des écrivains mystiques, d'en mesurer la valeur et d'en préciser le sens par les seules lumières que donnent une longue familiarité avec ces textes et un sens catholique très sûr, d'y ajouter

uniquement les leçons de cet empirisme qui accompagne toute vie intérieure sérieuse, pourrions-nous espérer faire autre chose que répéter à notre manière ce qui a déjà été si bien dit avant nous? Mais justement parce que les progrès des études historiques, psychologiques, mettent en nos mains des ressources qui manquaient à nos maîtres, nous pouvons légitimement espérer, si petits que nous soyons auprès d'eux, faire réaliser quelques progrès aux questions qu'ils agitèrent et à celles qui se sont posées depuis.

Mais, pour répondre à ces questions, lesrec herches positives ne suffisent pas : leurs résultats, *pris matériellement,* posent souvent plus de problèmes théologiques qu'ils n'en résolvent. C'est l'analyse et la discussion qui dégageront les éléments de solution qu'ils contiennent. Le travail déductif est donc nécessaire : inutile d'insister, d'ailleurs, car c'est à lui que l'on pense d'instinct dès qu'on parle de théologie; toutefois on voit déjà qu'il ne saurait suffire, pas plus au chapitre de la spiritualité que dans le reste de la dogmatique.

Prendre les dogmes qui dominent la vie spirituelle, tels qu'ils s'offrent à nous, dans leur sens obvie, les méditer à loisir, les comparer entre eux et avec les principes de la philosophie, en déduire les conclusions, coordonner principes et conclusions en un système fortement charpenté, aux lignes nettes et fermes, complètement dégagé des broussailles d'une érudition sèche et encombrante, c'est évidemment un idéal séduisant : est-il possible pour nous? Ici encore un théologien particulier peut, jusqu'à un certain point, laisser à d'autres les recherches positives et se cantonner lui-même dans un travail exclusif de hautes réflexions spéculatives : la théologie en général ne le peut pas.

Notre expérience personnelle de la vie spirituelle nous apprend beaucoup, elle nous fait *réaliser* des idées qui, sans elle, resteraient pour nous purement schématiques et abstraites; chez certaines âmes cette expérience pourra même aller jusqu'à une évidence directe de l'action divine

en elles ; mais il reste que, dans leur ensemble et pour la masse des chrétiens, notions et principes de spiritualité viennent d'abord du dehors, et que pour tous ils tiennent précisément leur valeur normative de cette origine extérieure, c'est-à-dire du fait qu'ils appartiennent au dépôt de la révélation publique confié au magistère infaillible de l'Eglise. Si donc nous voulons avoir une spiritualité qui ne soit pas purement philosophique, qui bénéficie des garanties offertes par la tradition dogmatique, nous devons mettre à la base de tout notre travail théologique l'étude des témoignages qui font arriver jusqu'à nous cette tradition dogmatique.

C'est si vrai que les plus déductifs parmi les grands théologiens conservent une large place à l'exposé et à la discussion de ces témoignages : qu'il suffise de citer le plus grand de tous, S. Thomas d'Aquin, et de renvoyer à son incomparable exposé de la doctrine spirituelle dans la *Secunda* : ce n'est pas comme dans Pierre Lombard un simple catalogue d'*autorités*, la synthèse de la doctrine est faite ; mais les données révélées positives en forment le fondement bien apparent (1).

Or, il n'y a pas deux manières d'étudier des documents qui nous font connaître par leur témoignage une pensée étrangère à la nôtre ou un fait du passé : établir si, d'après S. Grégoire, la contemplation peut, dès cette vie, s'élever

(1) Qu'on prenne par exemple la question *de vita contemplativa* (2-2, q. 180) et qu'on en parcoure les huit articles : sur 27 difficultés que s'oppose pour les discuter le Docteur Angélique, 23 (on pourrait même dire 24 en tenant compte de la réponse art. 7, ad 1) portent sur des textes de l'Ecriture Sainte, de S. Grégoire, de S. Augustin, du Ps. Denys, de S. Bernard, de Richard de S. Victor ; dans 7 articles sur 8, l'argument général opposé aux difficultés (*Sed contra*) est lui aussi basé sur un texte ; enfin dans 4 sur 8, les explications données dans le corps de l'article reposent elles aussi sur des passages empruntés à l'Ecriture, aux mêmes Pères et à S. Ambroise. Ce n'est pas un cas isolé : les autres questions consacrées à la Vie spirituelle donneraient des proportions du même genre, parfois de plus fortes, comme la question 45 de la 2-2., sur le don de sagesse : elle ne contient pas une seule difficulté où ne soit allégué un texte, et il en est de même pour le *Sed contra* et le corps de tous ses articles.

jusqu'à la vision de l'essence divine, préciser en quel sens Innocent XII a condamné l'enseignement de Fénelon sur l'*état de contemplation*, ou déterminer quelle a été la doctrine exacte d'Epictète sur l'*apathie*, ce sont des travaux de même ordre : dépouillements et comparaisons de textes, études de vocabulaire, analyse de théories et d'arguments, recherche de leur genèse ou de leur filiation... : une démonstration de ce genre comporte tout cela, dans la mesure du possible, si on ne veut rien lui enlever de sa force. Et pour nous, ce travail proprement historique une fois terminé, il restera encore à le compléter par ce qui est la besogne propre du théologien : examiner quel degré d'autorité présente tel document du magistère, dans quelle mesure cette autorité en garantit les diverses parties; ou bien rapprocher les témoignages isolés des divers docteurs, en dégager le consentement, analyser les éléments traditionnels ou simplement scientifiques de ce consentement, etc (1)... Tous ces longs détours sont bien différents des brefs *Sed contra* et des nettes réponses de S. Thomas : cette différence ne doit pas nous donner le change. Dans les deux cas, la conception essentielle du travail théologique est la même : atteindre le « donné révélé » pour y rencontrer le point d'appui propre du raisonnement théologique. Mais S. Thomas fait ce travail documentaire en se servant des procédés de recherche historique tels qu'ils étaient en usage de son temps, tandis qu'aujourd'hui ces procédés se sont immensément développés et perfectionnés. La question ne se pose donc même pas pour nous de savoir si notre théologie spirituelle peut se passer de bases positives. On pourrait uniquement se demander : utiliserons-nous ces progrès des méthodes

(1) De là tout particulièrement vient l'impossibilité qu'il y a pour le théologien à se contenter d'utiliser les *résultats acquis* par le travail des historiens de métier. Une certaine initiation personnelle aux recherches historiques est indispensable pour cette utilisation ; mais surtout il y a nombre de points, secondaires pour l'historien, que celui-ci négligera ou traitera en passant, et qui sont au contraire indispensables au théologien pour exécuter son travail.

historiques pour l'étude des témoignages qui nous apportent la vérité révélée, ou bien nous contenterons-nous des résultats approchés et provisoires, remplis d'à-peu-près, de lacunes, d'erreurs même, auxquels seuls peut aboutir un examen rapide et sommaire de ces témoignages ? Poser la question, c'est la résoudre.

Ces quelques réflexions suffiront, je l'espère, à justifier par avance la place faite, dans une Revue qui veut être avant tout théologique, aux questions d'exégèse et d'histoire, d'érudition même ou de philologie.

Les recherches de psychologie s'imposeraient comme auxiliaires d'une façon moins essentielle peut-être et moins intime, s'il s'agissait de la théologie en général ; mais pour la théologie ascétique et mystique, elles se trouvent être aussi indispensables que celles d'histoire : la vie spirituelle, nous le rappelions il y a un instant, se compose de faits qui rentrent tous par quelque côté dans le domaine de la psychologie. Il y aurait donc à faire pour la seconde des constatations analogues à celles que nous venons d'esquisser pour la première.

En psychologie comme en histoire, les méthodes se sont perfectionnées : à l'observation spontanée et occasionnelle, à la simple analyse des faits qui se présentent d'eux-mêmes devant la conscience, sont venues s'ajouter l'observation précise, méthodique, étendue, l'expérimentation même, sur une échelle de plus en plus large. Un travail considérable a déjà été fait, soit dans le domaine de la psychologie générale, soit dans celui de la pathologie mentale, soit dans celui plus particulier de la psychologie religieuse : ne voir dans ce travail que ses minuties, ses va-et-vient inévitables, que l'étroitesse de vues ou la passion apportée parfois dans son exécution, ne tenir compte dans ses résultats que des éléments caducs, provisoires, inutiles, s'en prévaloir pour tout rejeter ou négliger en bloc, serait aussi peu loyal et aussi peu sérieux qu'indigne des préoccupations qui doivent inspirer notre travail théologique.

Le caractère surnaturel de notre vie intérieure ne modifie pas nécessairement le dessin psychologique de cette vie, et là même où il le modifie, ce n'est pas en y introduisant violemment des éléments complètement étrangers, mais bien en aidant, complétant, transformant, élevant ce qui constitue déjà notre activité psychique naturelle : dès lors comment une étude complète sur l'oraison pourrait-elle se désintéresser des recherches sur l'attention ? Comment étudier aujourd'hui, à la suite de Cassien, les *maladies* qui menacent la vie spirituelle, sans tenir aucun compte du fait que, pour une bonne part, ces maladies sont les mêmes qu'étudient les spécialistes de la pathologie mentale et de la psychiâtrie ?

Mais ici, autant, et peut-être plus encore, que pour l'histoire, le contact ne peut être sérieusement établi entre les deux ordres de recherches, théologiques et psychologiques, les emprunts ne peuvent être faits utilement et sans danger, que par des travailleurs qui aient patiemment acquis le droit de se dire chez eux des deux côtés de la cloison : rien ne peut remplacer la double initiation personnelle aux méthodes de la théologie et à celles de la psychologie. Pour s'en convaincre, théologien et psychologue n'ont qu'à se rappeler un instant, chacun de son côté, les méprises déconcertantes qui les ont arrêtés et découragés à chaque pas, pendant qu'ils lisaient le résultat de quelque incursion hasardeuse faite sur leur propre domaine par un chercheur, illustre peut-être, mais venu de la maison d'en-face avec un passeport insuffisant.

Inutile d'insister sur une nécessité évidente : pour le faire, du reste, me manquerait précisément cette nécessaire compétence, et ce ne sera que prudence de laisser à de mieux préparés le soin d'aborder ces questions ici-même, et très prochainement. Il suffira pour le moment d'avoir rappelé d'un mot pourquoi nous n'avons pas ici non plus le droit de négliger, par paresse, routine ou préjugé, le secours que la Providence nous ménage sur ce terrain

pour mieux connaître la vie spirituelle, et à quelle condition nous en pourrons pleinement profiter.

Tâche immense donc pour préparer, élaborer ces matériaux historiques et psychologiques, pour en réaliser ensuite la mise en œuvre théologique. D'excellents ouvriers s'y sont déjà attelés avec succès de divers côtés : notre *Revue* ambitionne de venir joindre ses efforts aux leurs. Elle voudrait tout particulièrement, en groupant notes, échanges d'idées, indications scientifiques et informations bibliographiques, contribuer, pour sa modeste part, à développer dans les études de spiritualité cette organisation du travail qui se montre si complète et si féconde dans d'autres domaines, celui de la biologie, par exemple, ou de la philologie classique.

Au lecteur qui vient de parcourir ces pages, trop longues peut-être, consacrées à parler de méthodes, d'érudition et de spéculation, je demande, en terminant, de laisser un instant tomber toute cette poussière de pensées tourbillonnantes, de redescendre, dans le calme, au fond de son âme, et d'y sentir par sa propre expérience combien tout ce travail de fiches ou de raisonnements reste peu de chose pour l'accroissement de la vie spirituelle dans le monde. Que sont, en effet, pour cet accroissement, tous les progrès de la *science* spirituelle, à côté du moindre pas fait en avant par une âme ignorante, dans l'humble et généreuse docilité à l'Esprit de Dieu qui la pousse, à la voix de l'Eglise qui la guide? Mais ces progrès de la science se trouvent être souvent la condition d'un essor plus libre, plus sûr, plus soutenu, des âmes vers Dieu : cela suffit à nous faire aimer le travail, même obscur et aride, qui, à plus ou moins longue échéance, mais très efficacement, aboutira un jour à plus d'amour pour notre chef le Christ Jésus.

Ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός. *Eph.* 4, 15.

Toulouse. Joseph de Guibert, S. J.

LE PROCÈS DE MOLINOS (1)

(1685-1687)

Dès le dix-septième siècle, on a dit que le Cardinal d'Estrées avait eu l'initiative du procès de Molinos. Tous les historiens, ou presque tous, l'ont répété, les protestants avec indignation, les catholiques avec quelque complaisance. La correspondance diplomatique du Cardinal ne justifie en rien l'affirmation et même elle s'y oppose. Le Cardinal écrit à Louis XIV, à la date du 11 septembre 1685 :

On a mis dans les avis publics, qui sont presque toujours pleins de faussetés, qu'on me devait la découverte de cette secte et que j'avais fort travaillé pour faire arrêter Molinos. Je ne m'attribue pas ce mérite. Il est bien vrai que ses idées m'ont toujours paru vaines et chimériques et que je m'en suis expliqué de la sorte dans les occasions, mais sans y mêler aucune chaleur ; et depuis qu'il est en prison j'ai assez pris soin d'empêcher que la poursuite d'une chose de cette importance ne se ralentît ou ne s'évanouit (2).

En dépit du triomphe apparent qu'il avait remporté sur les adversaires de la *Guide* spirituelle, en faisant mettre leurs ouvrages à l'Index, Molinos demeurait aux yeux de beaucoup, à Rome, un directeur d'âmes fort suspect.

(1) J'abrège ce récit et réduis au minimum les notes et références. Les lecteurs de la *Revue* voudront bien me faire crédit, en attendant qu'ils puissent lire *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos*.

L'ouvrage est achevé et s'imprime. Il fera partie de la collection *Etudes de théologie historique*, publiée, chez Beauchesne, par MM. les Professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris.

(2) Arch. Aff. étr. *Rome* 294, f° 272.

Les suspicions finirent par s'aggraver au point que les cardinaux du Saint-Office décidèrent une prise de corps.

Le 18 juillet 1685, en plein jour, la maison de Molinos fut investie par une troupe de sbires pontificaux. Le docteur aragonais habitait alors le quartier des Monti, non loin de l'église de Saint-Laurent in Panisperna, dans la rue qui conduit de celle des Serpents à l'Esquilin. La brusquerie de la décision cardinalice permit de le surprendre à son domicile.

Au premier moment il essaya de résister. Seul, avec les gens de sa maison, contre une troupe d'hommes armés, il devait succomber très vite dans une lutte trop inégale. Il lui restait la ressource de cette éloquence par laquelle il avait séduit tant de monde. Il se mit à discourir. Dans sa maison, dans la rue, tandis qu'on l'emmenait, il prit le ciel à témoin de son innocence et menaça de la vengeance divine ceux qui l'arrêtaient. Il disait au sbire le plus proche de lui : « Vous avez de la chance d'approcher le docteur Molinos ; combien de Romains, parmi les plus grands, voudraient être à votre place », etc., etc.

Toute la ville s'émut de l'arrestation du fameux mystique. Pendant plusieurs jours, dit le Cardinal d'Estrées, on ne parla d'autre chose.

L'opinion d'ailleurs allait à la dérive. On applaudissait, on s'étonnait, suivant son milieu. Même parmi les gens instruits et d'église — tels que les bénédictins français de Rome — on était fort embarrassé pour savoir que penser au juste de l'emprisonnement du grand directeur à la mode.

L'ambassadeur d'Espagne, don François Bernard de Quiros, mandait au roi son maître :

Depuis vingt ans vivait en cette cour, avec le crédit d'une vertu exemplaire, le docteur Molinos, sujet de Votre Majesté, natif du royaume de Valence. Sa bonne renommée le faisait consulter par des personnes de toute condition et il en dirigeait un grand nombre vers la perfection de la vertu et l'oraison de quiétude. Il a même

écrit là-dessus un livre qui, s'il a été fortement attaqué, n'a pas été jusqu'ici réprouvé par le tribunal de l'Inquisition...

J'informe de tout cela Votre Majesté sans pouvoir assigner avec certitude le motif de cet emprisonnement... Mais généralement on dit qu'il s'agit de doctrines inusitées et malsonnantes sur l'oraison de quiétude et la fréquentation du sacrement de l'Eucharistie sans confession préalable (1)...

Le Cardinal d'Estrées est mieux instruit que Bernard de Quiros. Homme d'église et juge au tribunal du Saint-Office, il est doublement qualifié pour savoir. Ses dépêches précisent les griefs et marquent toutes les étapes du procès.

Depuis le printemps de 1685, les charges s'accumulaient, par des dénonciations faites au Saint-Office, contre Molinos. De là, la décision prise à l'unanimité d'arrêter l'inculpé. Le Cardinal Azzolino, qui le protégeait, suivit l'avis commun. Et Innocent XI, après un moment de vive résistance, laissa faire. Raisonnablement pouvait-on laisser dogmatiser à son aise un homme accusé d'enseigner des maximes comme celle-ci : « Quand l'entendement parvient à un degré d'élévation qui attache à Dieu toute l'âme, quelques désordres qui se passent dans les sens, on ne doit plus les regarder comme des péchés ? »

Molinos avançait ces propos dans des lettres de direction. On avait en main les textes. Les premiers papiers saisis ou livrés en amenèrent d'autres. Les dirigés vinrent d'eux-mêmes ou furent cités, pour s'expliquer en face de leur directeur. Les interrogatoires, les confrontations firent découvrir d'autres lettres et d'autres pénitents. Un mois après l'arrestation, le Cardinal d'Estrées écrit déjà : « Quoiqu'on ne voie pas encore le fond de l'affaire, il en paraît assez pour dire que ce docteur n'en sortira pas heureusement et sans demeurer discrédité (2). »

(1) Arch. gen. de Simancas. *Secret. de Estado* 3071 : Dépêche du 29 juillet 1685.

(2) Dépêche du 14 août 1685.

L'assesseur du Saint-Office, Mgr Piazza, et le P. Mazza, commissaire du Saint-Office, montraient le plus grand zèle et la plus parfaite intégrité dans la procédure. Il le fallait, pour triompher des incertitudes du Pape, qu'un penchant secret inclinait toujours vers Molinos.

Tandis que l'Inquisition romaine poursuivait lentement ses opérations judiciaires, l'Inquisition d'Aragon condamna, le 24 novembre 1685, toutes les éditions espagnoles de la *Guide spirituelle*. Le tribunal n'hésitait pas à dire que le livre contenait nombre de propositions « malsonnantes, offensives des oreilles pies, téméraires, fleurant l'hérésie des Illuminés et erronées. »

Le coup était direct, rude, fatal. Les amis de Molinos furent consternés. Dans l'entourage du pape, la mesure déplut comme une sorte d'usurpation déplacée. Le procès romain continua dans le silence. Pour achever de déconcerter l'opinion, le 2 septembre 1686, Innocent XI comprit, dans la promotion des cardinaux, Pier Matteo Petrucci, l'évêque de Jesi, qui avait écrit pour disculper d'erreur la *Guide* de Molinos.

Malgré tout, Piazza, Mazza, les cardinaux du Saint-Office tiennent bon. Les interrogatoires, les confrontations, les examens des lettres de Molinos se poursuivent. Hors de Rome, d'autres procès commencent, qui mettent en cause le quiétisme et l'auteur de la *Guide*. L'archevêque de Pise envoie à Rome une liste de 204 propositions, extraites des ouvrages des maîtres de la spiritualité nouvelle ; et il en demande l'examen au Saint-Office. La cause de deux oratoriens de Matelica, dans laquelle Petrucci et Molinos se trouvent impliqués, reflue à Rome. A mesure que ces incidents s'ajoutent les uns aux autres, la nécessité d'agir, pour contenir les excès du quiétisme molinosien, s'impose aux moins clairvoyants et aux plus inertes. Le Saint-Office décide d'envoyer une circulaire aux évêques d'Italie (15 février 1687).

Dans cette pièce, signée par le Cardinal Cybo, on cons-

tate d'abord la multiplication, en plusieurs diocèses de la Péninsule, de réunions diverses où l'on pratique l'oraison de quiétude. La responsabilité en est imputée à « certains directeurs que leur inexpérience des voies de Dieu fréquentées par les saints, ou peut-être même leur malice » ont jetés dans des nouveautés. Leurs « principes » sont équivoques; et ils sont « mis en pratique » d'une façon déplorable. Et il en résulte que, sous prétexte « d'inculquer des maximes de la plus raffinée perfection », ces docteurs aboutissent finalement à « instiller dans l'esprit des simples des erreurs très graves et très pernicieuses, d'où procèdent jusqu'à des hérésies manifestes et des abominations honteuses ». En conséquence le Saint-Office charge les Ordinaires de rechercher et de dissoudre ces associations quiétistes ; d'écarter des monastères tout confesseur suspect de pareilles théories; et de veiller en général à ce que les directeurs de consciences marchent par les chemins traditionnels.

Bien qu'elle se tînt dans les généralités, cette circulaire était un acte efficace ; elle avait l'avantage de dénoncer officiellement, comme dangereux et interdit, au moins un certain quiétisme.

En envoyant à Madrid la circulaire signée par Cybo, Bernard de Quiros notait que le nombre des arrestations était considérable et l'obstination des inculpés effrayante. Le cardinal d'Estrées faisait remarquer au roi que le document était déjà un jugement sur la doctrine et la personne de Molinos. Il ajoutait (4 mars 1687) que l'on avait tiré des lettres de Molinos plus de 250 propositions et qu'il n'est pas imaginable combien il y a dans cette direction molinosienne « de présomption, de témérité, d'ignorance et d'égarement. »

Dès l'apparition de la *Guide*, Bell'huomo, Segneri, Regio, par leurs savants ouvrages, avaient essayé de montrer l'erreur et le péril (1). En 1687, Francesco Buonavalle — un

(1) J'ai exposé ces controverses dans les *Recherches de science religieuse* (mai-septembre 1912, janvier 1914).

pseudonyme certainement — recommence la même démonstration dans un livre intitulé *Abrégé des doctrines quiétistes modernes.*

Ces doctrines sont ramenées par l'auteur à cinq chefs principaux : contempler sans image, attendre des miracles, prier mentalement sans attention, exclure l'usage de la méditation, abolir l'usage des images pieuses. Pour chacune des assertions Buonavalle renvoie soigneusement aux livres des écrivains combattus ; et en quelques mots fait la réfutation. Afin d'appuyer chacun de ses verdicts, il en appelle à l'autorité des Pères, des théologiens et des mystiques ; saint Thomas et sainte Thérèse sont particulièrement invoqués. Le crédit de la grande doctoresse espagnole était trop exceptionnel pour que Buonavalle ne s'efforçât pas d'arracher aux quiétistes l'appui qu'ils y prétendaient trouver. Il ne se contente pas de discuter les textes que ces écrivains allèguent ; il en aligne de nombreux et de fort longs, groupés par ordre. Ces citations ne tiennent pas moins de 34 pages dans un opuscule qui en compte seulement 98. Pour achever de donner au quiétisme le coup de grâce, Buonavalle ne manque pas d'insérer, *in calce* de son étude, le texte de la condamnation prononcée contre la *Guide* par l'Inquisition d'Aragon.

En dépit de tant d'efforts, faits à Rome et ailleurs, deux ans après l'arrestation de Molinos, le procès n'était pas encore terminé. Pourquoi ?

Il y a, pour l'expliquer, l'étendue des opérations judiciaires dont les ramifications nombreuses demandaient à être suivies avec une patiente attention. Les témoins entendus furent plus de soixante.

Du moment que l'affaire était en partie doctrinale, il fallait dégager, dans les incidents de la cause, les idées essentielles du Molinosisme, les discuter avec Molinos et avec ses dirigés, les formuler en phrases authentiques, en qualifier la valeur suivant les données de la saine théologie : un

pareil travail demandait beaucoup de temps. D'autant que les congrégations romaines, comme tous les grands bureaux d'administration, ont leur lenteurs professionnelles.

Enfin, pour tout dire, la décision de la cause appartenait au pape. Or, Innocent XI, dans le procès de quiétisme, jouait des rênes plus que de l'éperon.

Sa santé est misérable. Il passe des semaines, des mois, sans sortir de sa chambre. En outre les soucis le dévorent : les grosses querelles de la régale, du gallicanisme, des franchises, l'ont mis aux prises avec Louis XIV, dans une lutte âpre et longue. Par ailleurs, le pape est porté à atténuer le cas de Molinos. Lorsqu'il n'était encore que le cardinal Odescalchi, il protégeait le docteur espagnol. Il a laissé mettre à l'Index les écrivains qui ont combattu la *Guide*. Il a fait Petrucci évêque et cardinal. Ses deux secrétaires de confiance, Favoriti d'abord, puis Casoni, l'ont toujours poussé à ne point changer d'attitude. Le cardinal Azzolino et la reine Christine de Suède n'ont rien ménagé pour conserver à Molinos la bienveillance du pape. Il est vrai, le procès a révélé des mystères d'iniquité et un nid de doctrines erronées. Et c'est pourquoi le Pontife a dit parfois à ses familiers : « On nous a trompé. » Mais il s'agit de répéter cette parole en public, dans un acte solennel ; condamner Molinos, c'est condamner Petrucci ; les condamner tous deux, c'est se condamner lui-même, puisqu'il les a comblés de sa faveur. L'amour-propre instinctif, les intrigues savantes, l'irrésolution naturelle de son caractère s'accordent pour conseiller au pape des délais sans fin.

Il n'y a pas jusqu'à sa piété profonde qui n'ait contribué à égarer l'opinion d'Innocent XI. Il faisait bon accueil aux prophéties et révélations. Molinos, par ce moyen encore, s'était emparé de sa confiance. Il fallait beaucoup de temps pour dissiper ces illusions.

Voilà pourquoi le procès de Molinos, engagé tardivement, s'est péniblement prolongé pendant plus de deux an-

nées, avant d'arriver à la conclusion que de fermes esprits avaient indiquée dès la première heure.

Nous le rappelions au début de cette étude, au premier mois de la procédure entamée contre Molinos, le cardinal d'Estrées n'hésitait pas à prononcer que le malheureux n'en pouvait sortir à son honneur. Rien de plus fondé que ces pronostics (1).

Tout d'abord les mœurs sont en cause. Les contemporains l'ont noté, en Italie et en France. Pour ne parler que des Français, les Mauristes de Rome, Bossuet, Renaudot sont d'accord pour flétrir l'infamie de Molinos. La concordance de ces témoignages n'a rien qui doive surprendre. Tous ces personnages ont lu la sentence portée par les cardinaux inquisiteurs. Et celle-ci est formelle. Elle constate que Molinos a été accusé et convaincu « d'actes déshonnêtes, que la modestie ne permet pas de décrire dans tous leurs détails, mais que la nécessité non plus ne permet pas de passer entièrement sous silence, » à savoir : baisers, étreintes, attouchements impudiques ; promenades côte à côte avec les complices de ses impuretés, sans vêtements aucuns ; soins suspects, sous prétexte d'hygiène. Et tout cela au milieu de discours qui engageaient à croire qu'il n'y avait là aucun péché.

Le *Sommaire* du procès établit en détail les faits, avoués d'ailleurs par Molinos. Ces faits de lubricité sont nombreux ; il s'agit d'habitudes qui ont duré des années. Molinos et sa complice ont nié qu'il y ait eu entre eux des rapports charnels. C'est possible. Le contraire est possible aussi.

Devant ses juges, l'inculpé a dit tranquillement qu'il tenait sa complice pour une femme pure, humble, renoncée et d'une grande tendresse pour Dieu. A plusieurs reprises,

(1) Tout ce que je dis ici du procès est tiré du rapport lu aux cardinaux du Saint-Office le 26 août 1687, et qui résume toute la cause.

il a déclaré que, pour les âmes parvenues à l'état passif, des actes, impudiques en apparence, ne sauraient être criminels ; ils peuvent même favoriser une plus grande union avec le Seigneur.

C'est la doctrine des Illuminés d'Espagne.

Comme s'il eût voulu à plaisir justifier et provoquer à la fois les excitations de la nature perverse, Molinos a une théorie de la tentation, que lui ont reprochée les adversaires de la *Guide* et qu'il a formulée plus d'une fois devant l'Inquisition, au cours du procès. Il admet que le démon peut user d'un empire irrésistible sur les membres, en sorte que les actes extérieurs (de colère, de haine, de blasphème, d'irréligion, d'impureté) se produisent sans que le tenté soit aucunement responsable.

Ici les témoins sont nombreux ; ils vont jusqu'à la quarantaine ; il y a des prêtres, des religieuses, des femmes mariées, des jeunes filles. Les actes en cause sont extrêmement divers, depuis les disputes violentes et les insultes jusqu'aux blasphèmes contre la Vierge, aux bris de croix, aux pratiques impudiques les plus éhontées. Molinos a donné cette direction de vive voix et par écrit. Les lettres sont produites au tribunal ; il en reconnaît l'authenticité et il en répète la doctrine. A l'usage de ses pénitents, il a même composé une dissertation sur la matière, qui court en copie à Rome et ailleurs. Le document est au dossier.

Pour Molinos, les violences diaboliques sont le moyen le plus efficace de la transformation des âmes ; la Providence en use pour les conduire plus facilement et plus sûrement à la perfection ; le fait est banal. Lorsque ces phénomènes se produisent, il n'y a qu'à laisser faire Satan ; mépriser scrupules, doutes et frayeurs ; se garder de tout effort de réflexion et de prière ; éviter la confession. Par là, l'âme ne sera que plus éclairée, plus pure, plus forte, plus tranquille.

Les juges demandent à ce directeur singulier : comment savez-vous que telles âmes sont soumises à ce régime pro-

videntiel ? Réponse : j'ai une lumière actuelle, supérieure à la connaissance naturelle et aux principes théologiques, et qui me met à même de prononcer sur le cas avec certitude, dans la pleine évidence que cette lumière me vient du ciel.

Il est des accusations auxquelles Molinos a opposé soit des dénégations formelles, soit des explications plausibles : ainsi l'indifférence à la perte de la grâce ; le privilège des âmes mortes d'être exemptées des préceptes divins ou d'être impeccables ; le mépris des ordres religieux, des vœux, du Saint-Office, le désir d'une réputation de sainteté. Mais, sur chacun de ces points, il y a des faits dont le prévenu est obligé de convenir et qui laissent rêveur... Dans cette discussion, on retrouve le docteur aragonais, tel que nous le connaissons déjà : souple, habile, avec des apparences de haute religion et des dessous inquiétants, une orgueilleuse sûreté de soi, une doctrine spirituelle dont la prétention, l'extravagance et le péril sont également indéniables.

Ceci apparaît mieux encore, lorsque le Saint-Office voit défiler à sa barre, pour s'expliquer sur l'oraison de quiétude, une troupe de femmes dirigées par Molinos. Toutes sont impuissantes à dire des prières vocales, à lire la vie des Saints, à honorer les images pieuses, à trouver matière à confession, à se préparer à la communion. Dieu est en elles et les mène. Elles le laissent faire, s'attachant à vivre dans un recueillement que rien ne trouble, avec un parfait abandon, sans effort pour faire un acte de vertu, former un désir, repousser une tentation. De la bouche de ses pénitentes jaillissent toutes les formules essentielles de la *Guide ;* de leur poche sortent les lettres de direction appropriées à leur cas. Et Molinos, retrouvant dans leurs confidences, comme dans ses écritures, la plus pure doctrine quiétiste, l'illustre encore par les commentaires les plus lucides.

La plupart des témoins ont été interrogés plusieurs fois, toujours confrontés. Les lettres jointes au dossier sont très nombreuses. De là, un flot de déclarations orales et écrites du prévenu, que la plume des théologiens du tribunal a

fixées en 263 propositions, qui se réfèrent à la passivité de l'âme en général (1-12), à la passivité de l'intelligence (13-48), à la passivité de la volonté (49-87), à l'oraison de quiétude (88-140), à l'exclusion de tout élément sensible dans la prière (141-200), aux violences diaboliques (201-237), aux fruits de l'oraison de quiétude (238-263).

Chaque fois que par leur ambiguïté les expressions couvrent comme d'un voile la pensée, les juges pressent Molinos de questions. Les explications de l'inculpé sont consignées au procès ; elles ne servent le plus souvent qu'à aggraver son cas. C'est uniquement parce que Molinos entendait chacune des 263 propositions en un sens condamné par la doctrine catholique, que le tribunal les a retenues.

Pour ce docteur de mensonge, la passivité de l'âme est la perfection même de la vie intérieure ; là seulement, on rencontre la paix par la déification. L'activité propre, sous n'importe quelle forme, est une erreur et un dommage. Qui met cette doctrine de la passivité en pratique, simplifie, non seulement son oraison, mais toute sa conduite. Pour celui-là, la contemplation est continue ; rien ne l'interrompt, pas plus les distractions que le sommeil. Et l'union à Dieu est inamissible ; l'âme élue ne connaît plus de lois contraires, elle ne connaît que le bon plaisir de Dieu, qui est son centre et son tout. En droit, elle est capable de pécher ; en fait elle ne pèche point, quelles que soient les apparences de sa conduite. Et par là même, commence pour elle, dès ici-bas, la transformation déifique du paradis.

Tel est le fond de l'ascétisme molinosien, à le déduire des 263 propositions recueillies par les théologiens du Saint-Office, sur les lèvres ou dans les lettres de direction de l'inculpé. Sous l'apparence d'un raffinement d'abnégation, se cache un raffinement de licence. Les formules qui semblent faire écho aux élans enflammés des saints ne sont que le décalque des folies honteuses des Illuminés d'Espagne.

On entrevoit sans peine en quels désordres de cons-

cience une pareille doctrine devait entraîner les âmes vulgaires et grossières qui toujours abondent.

Dans la direction spirituelle du célèbre docteur, il n'y avait guère qu'une seule circonstance atténuante, si toutefois on peut qualifier de la sorte une précaution hypocrite : il accordait à ses pénitents toutes les libertés qu'il se donnait à lui-même ; il n'était pharisien que pour les profanes, ne paraissant à leurs yeux qu'avec une démarche grave et un air dévot ; entre confidents régnait l'égalité dans la prétention et la licence ; maîtres et disciples rivalisaient à chercher Dieu dans le sensualisme.

*
* *

A la fin des longs débats où son sort s'était agité pendant deux années, Molinos changea d'attitude. Longtemps, il avait plaidé ; en face des inquisiteurs qui blâmaient ses idées et ses mœurs, il s'inclina, désavoua sa doctrine, regretta ses fautes, se dit prêt à subir toute peine qui lui serait imposée, fût-elle capitale. On lui offrit d'examiner de nouveau les points contestés par lui. Il refusa. Quand on lui parla de la défense qu'il avait droit de présenter, il répondit qu'il y renonçait. Son avocat, après avoir conféré avec lui, remit au tribunal une note qui réclamait, d'après la jurisprudence courante, que son client fût admis à merci moyennant la détention perpétuelle, que la torture lui fût épargnée, ainsi que toute peine supplémentaire. L'Inquisition fit droit à la requête.

Il restait à réduire les propositions à un chiffre notablement moindre, à rapporter la cause entière devant les cardinaux inquisiteurs et à rédiger la sentence. Ce travail dura plusieurs mois. Aux premiers jours de juillet les études doctrinales des théologiens sont achevées ; les propositions sont réduites à 68 et la censure de chacune d'elles est établie. La discussion de ces censures en congrégation cardinalice prend six séances. Le pape est présent à quelques-

unes. Le général des Dominicains, le Maître du Sacré Palais, les Pères Perez, Varese et Fabri exposent leurs raisons. Les cardinaux opinent. Finalement le Souverain Pontife approuve les qualifications portées par les théologiens et ordonne de mener la procédure à son terme.

Le 26 août, durant huit heures d'horloge, le procès est rapporté tout au long, devant la congrégation du Saint-Office ; sur lecture du *Sommaire* de la cause, les décisions finales sont prises. Par décret public (28 août) l'Inquisition condamne les 68 propositions qui résument la doctrine de Molinos. Le 2 septembre, la sentence est rédigée et signée par les juges. Le 3, l'hérétique fait abjuration publique de ses erreurs (1).

Le peuple se porte en foule à la Minerve. Les cordons de police sont débordés malgré la précaution prise d'exiger des billets d'entrée. Dans la vieille église ogivale des Dominicains, des tribunes ont été préparées pour les assistants de marque : le clergé, la prélature, le corps diplomatique, le Sacré Collège ; l'ambassadeur d'Espagne est présent ; les inquisiteurs ont sagement décidé que le cardinal Petrucci ne paraîtrait pas à la cérémonie.

De bonne heure on conduit Molinos des prisons du Saint-Office à la Minerve. La foule guette le carrosse ; dès la rue du St-Esprit le tumulte est si violent que le « barigel » responsable du prisonnier, redoutant un malheur, fait un vœu à Notre-Dame des Grâces. Le carrosse se dégage et finit par aboutir au couvent. Là Molinos est conduit dans une salle ; on lui sert à manger ; nombre de curieux pénètrent et considèrent cet homme qui dîne tranquillement en attendant la sentence qui va le couvrir de déshonneur. Des chroniqueurs, qui ont tout su, ont compté les plats servis et détaillé le menu.

(1) On trouve des récits de cette abjuration dans la *Gazette de France* (4 oct. 1687), la *Correspondance* des Mauristes de Rome publiée par Valery (II, p. 95), une dépêche du Cardinal d'Estrées (9 sept. 1687) et ailleurs encore.

A l'heure dite, l'hérétique entre dans l'église, entre deux sbires. Il porte l'habit ecclésiastique. Après avoir fait la révérence aux cardinaux, il gagne l'estrade qui lui était destinée. Tous les regards fixent ce petit homme à cheveux blancs, replet, le visage olivâtre et vermeil, l'air grave.

Un dominicain monte en chaire pour lire la longue sentence rédigée en italien. C'est un résumé de la cause entière, résumé précis et abondant. Rien qu'en écoutant cette lecture — qui dura deux heures et pour laquelle quatre religieux se relayèrent — les assistants peuvent se faire une idée très exacte du quiétisme de Molinos. Aussi, à mesure que les chefs d'accusation s'accumulent, l'indignation de la foule grandit ; elle finit, à certains passages, par éclater en cris furieux : « Au feu ! au feu ! »

Sous le coup de ce réquisitoire, qui met en pièces son honneur et ses idées, Molinos demeure impassible ; son visage ne trahit aucun trouble.

Finalement le lecteur récite, une par une, les 68 propositions condamnées ; il en demande à Molinos l'abjuration parce qu'elles sont « respectivement hérétiques, erronées, scandaleuses, suspectes, offensives des oreilles pies, éversives de la discipline chrétienne. » Bien qu'il soit hérétique dogmatisant, l'Eglise lui pardonne. Le Commissaire du Saint-Office l'absoudra, après son abjuration. Il demeure condamné à la prison perpétuelle. Il se confessera quatre fois l'année, aux fêtes de Noël, Pâques, Pentecôte et Toussaint ; son confesseur décidera de ses communions. Tous les jours il récitera, en esprit de pénitence, le Symbole des Apôtres et le chapelet.

Dès que le lecteur descend de chaire, Molinos vient s'agenouiller devant le Commissaire du Saint-Office, pour faire, entre ses mains, une rétractation dont le notaire Lucidi prend acte aussitôt. Le P. Mazza donne au coupable l'absolution, le revêt d'un sac de pénitence jaune orné d'une croix rouge, le frappe de la longue baguette des pénitenciers et le renvoie à son estrade. Les cardinaux quittent l'église,

Molinos aussi, et un carrosse l'emmène aux prisons du Saint-Office, au milieu des menaces et des injures du peuple, qui parle de le jeter dans le Tibre.

Lorsqu'il s'étendit, la nuit venue, sur sa couche de prisonnier, Michel Molinos dut faire des réflexions fort tristes. Quel chemin parcouru depuis Muniesa et Valence ! Il avait joui de la faveur des plus grands dans la ville des papes ; des cardinaux, des princes, la reine de Suède l'écoutaient comme un oracle ; Innocent XI en faisait grand cas ; plus d'un de ses amis lui avait prédit le *berretto rosso* ; et tandis que Petrucci était membre du Sacré-Collège, lui expiait, dans les cachots du Saint-Office, les audaces de la *Guide spirituelle* et les libertés de sa direction. Plus que jamais c'était l'heure de l'abandon à Dieu, de l'anéantissement total et de la vie intérieure.

En accusant réception au cardinal d'Estrées de son récit de la cérémonie du 3 septembre, Louis XIV écrivait (1) :

« Le procès du docteur Molinos et le jugement rendu contre cet hérésiarque me font d'autant plus estimer la sagesse et la fermeté des cardinaux qui composent la Congrégation du Saint-Office, que le pape, étant prévenu d'une bonne opinion pour ce coupable, avait besoin de juges intègres. »

Les « juges intègres » voulurent pousser jusqu'au bout les mesures conservatrices de la doctrine et des mœurs. Ils demandèrent à Innocent XI de publier une bulle contre les erreurs de Molinos. La bulle *Caelestis pastor*, en date du 20 novembre 1687, condamna solennellement les 68 propositions déjà frappées par le décret de l'Inquisition rendu le 28 août précédent.

Poursuivant implacablement leurs exigences, les cardinaux obtinrent davantage encore.

Le 17 décembre 1687, le cardinal Petrucci, agenouillé devant le cardinal Cybo, à ce délégué par le pape, pronon-

(1) *Rome* 305, f° 210. Lettre du 10 oct. 1687.

çait à son tour la rétractation de 54 propositions formulant sa doctrine quiétiste (1). Quoique secret, le fait transpira plus ou moins. En tout cas la logique réclamait que les ouvrages du cardinal fussent mis à l'Index. Innocent XI finit par y consentir (5 février 1688).

Quand Innocent XI fut mort, les cardinaux lui donnèrent pour successeur Ottoboni, qui, dans le procès de Molinos, s'était montré parmi les plus résolus. Sous les auspices d'un tel pontife la déroute spéculative du quiétisme était assurée. Pour l'achever, il ne restait qu'à réhabiliter l'ouvrage d'un des adversaires les plus éclairés de Molinos : la *Concorde* de Segneri fut biffée du catalogue de l'Index et parut en une édition nouvelle autorisée par le Saint-Office (mars 1691).

Paris. Paul Dudon.

(1) J'ai raconté tout ce procès dans les *Recherches de science religieuse* (juillet 1913).

NOTES ET DOCUMENTS

LE SEUIL DE L'ASCÉTIQUE

Toute science a ses frontières. Il y a donc une limite au delà de laquelle l'ascétique n'est plus l'ascétique ; et une limite en deçà de laquelle ce n'est pas encore l'ascétique. Je ne m'occuperai pas pour le moment de la première : la question est fort discutée et ne peut se résoudre qu'en décidant s'il y a une différence entre l'ascétique et la mystique, si par conséquent il existe une frontière entre elles. Mon but est plutôt de chercher où est *le seuil de l'ascétique*, c'est-à-dire à quel moment l'âme pénètre dans le domaine de cette science.

Je suppose la célèbre distinction des trois *degrés* de *charité*, et par suite de *perfection*, étant donné que la perfection, tous l'admettent, consiste dans la charité. Nous avons des âmes débutantes, progressantes et parfaites. Cette distinction équivaut en substance à la distinction des trois *voies*, purgative, illuminative et unitive. Il n'y a d'autre différence que celle signalée par le P. de la Reguera, S. J., dans ses commentaires sur Godinez :

> Anterioris divisionis membra potius afficiunt personas penes status, aut terminos motus in via Domini : praesentis autem membra potius sunt penes motum, aut exercitium virtutum per gradus in eadem via, ubi dum penes tractus notabiles (sicut et in viis corporis contingit) per semitas... notatur profectus euntium ad Dominum (1).

(1) *Praxis Theologiae mysticae*, Romae 1740, tom. I, l. 1, c. IV, schol. XVII, n. 932. — Cf. Naval, *Curso de Teol. ascética y mística*, Madrid 1914, n. 20.

Cela étant, la question se dédouble. Nous pouvons nous demander : 1° à quel moment l'âme devient débutante et, par suite, entre dans le domaine strictement propre de l'ascétique ; — 2° si l'âme, avant d'être débutante, peut constituer cependant un objet d'étude pour l'ascétique.

Et d'abord, quand l'âme commence-t-elle à être *incipiens* ? La réponse est simple : l'ascétique est la science de la perfection chrétienne ; la perfection chrétienne est la charité, c'est-à-dire le don infus de la charité avec ses actes ; donc, pour qu'on puisse appeler une âme *débutante* dans la perfection chrétienne ; il faut comme condition première et *sine qua non*, qu'elle soit en état de grâce. Telle est l'opinion commune ainsi exprimée par le P. Le Gaudier, S. J. (1) :

Qui, accepta iustitia, statum mentis habet plurimis adhuc obnoxium passionibus, et magnis a pristina peccata inclinationibus propensum, atque a leo caritatis naturae et dignitati repugnantem, dicitur esse in primo statu, *qui ideo statim a iustificatione incipit.*

Peu importe, du reste, que la justification ait été obtenue par le seul acte de charité parfaite ou sacramentellement. C'est dans ce sens que j'entends les paroles suivantes de Suarez :

Prius quam homo iustificetur, non numeratur in aliquo illorum trium graduum, quamvis si iam decrevit efficaciter ad iustitiam se praeparare, et ut se convenienter disponat, interius se colligit, et de Deo vel rebus divinis cogitat, meditando, aut orando, iam censetur inchoare statum incipientium, quia qui Deum quaerit, iam Deum habet, et verisimile est, illum iam esse iustificatum (2).

Cette doctrine répond parfaitement aussi à la pensée de S. Thomas. Dans la 2ª 2ᵃᵉ, q. 183, a. 4, *Sed contra*, il cite S. Grégoire le Grand : « Tres sunt modi *conversorum* : inchoatio, medietas atque perfectio (3) » ; puis il donne à entendre qu'il faut tenir pour *converties débutantes* les

(1) *De perfectione vitae spirit.*, Marietti, 1903, tom. I, pars. 2, sect. 1, c. 1, p. 169, col. 2.
(2) *De Oratione*, l. 2, c. XI, n. 3.
(3) *Moral.* l. 24, c. 7, P. L. 76, 302.

âmes libres du péché ; et cela non seulement parce qu'elles ne tombent pas dans le péché, comme il dit dans le corps de l'article : « libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur » ; mais aussi, et même surtout, parce qu'elles ont la charité, comme il l'ajoute dans la réponse ad 1 : « libertas a peccato fit per caritatem quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis,* ut dicitur Rom. 5 ». De même 2ª 2ªᵉ, q. 24, a. 9, *Sed contra*, il cite un texte de S. Augustin (1), et le commente ainsi :

Augustinus dicit : « Caritas cum fuerit nata, nutritur », quod pertinet ad incipientes ; « cum fuerit nutrita, roboratur », quod pertinet ad proficientes ; « cum fuerit roborata, perficitur », quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

Il est donc évident que, même pour les débutants, il suppose que la charité est déjà *née*, puisque leur degré est, lui aussi, un *degré* de la charité. Il est dès lors facile d'expliquer certaines expressions du saint Docteur qui pourraient prêter à une interprétation contraire. Dans le corps de l'article cité à l'instant il dit : « Primo (gradu) quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato » ; mais ce *recedere a peccato* ne doit pas s'entendre comme s'il s'agissait de rejeter le péché mortel souillant encore l'âme ; il est question de l'affection au péché en général et à ce qui pourrait y conduire, la suite le montre clairement : « et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent, et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur (2) ». En d'autres termes, il n'est déjà plus question de conversion de l'âme du péché à la grâce, mais de lutte

(1) *In epist. Joan. ad Parthos*, tract. 5, P. L. 35, 2014.

(2) Le Card. Mercier a donc raison de traduire : « A un *premier* stade, dit S. Thomas d'Aquin, le principal souci de l'âme est de ne pas perdre la charité qu'elle possède : elle fait effort, surtout, pour s'éloigner du péché et pour triompher des convoitises mauvaises ; sa préoccupation dominante — S. Thomas l'appelle *studium principale* — est de ne point laisser périr en elle la charité : « *studium principale est, ne caritas corrumpatur* ». *La Vie intérieure*, Bruxelles, 1918, 3ᵉ Entretien, p. 89.

contre les attaques qui poussent au péché. C'est dit plus explicitement dans la réponse ad 2um : « in illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principaliter tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur ». D'un mot, la préoccupation du premier degré est « de vitatione peccatorum » (ad 3).

Il faut entendre de même l'autre passage où S. Thomas dit qu'il appartient au premier degré « ut homo a peccato discedat..., ut a peccatis praeteritis emundetur (1) ». La charité est supposée et on parle ici de son premier effet, comme le montre la simple lecture du contexte :

Primus ergo *effectus caritatis* est ut homo a peccato *discedat* : et ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis praeteritis *emundetur*, et a futuris praecaveat : et quantum ad hunc *effectum* dicitur *caritas incipiens*... Status autem medius (celui des progressants)... comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala de quibus caritas incipiens sollicita est.

Le sens de l'expression « voie purgative »... a cependant été élargi et, dans la prédication courante en particulier, la voie purgative comprend aussi la conversion de l'âme. Cette interprétation plus large semblerait pouvoir s'autoriser de ces paroles de Suarez :

Purgativa primo et per se tendit *ad disponendam animam* tum *ad iustificationem a peccatis commissis*, et ad satisfaciendum pro illis, tum ad praeservationem a futuris... Unde purgativa via praecipue versatur *in actibus compunctionis*, *quibus anima ad iustificationem disponitur*, et consequenter in firmando animo circa propositum conservandi iustitiam (2).

C'est à ce passage plus qu'à tout autre (bien qu'il ne le cite pas), que fait sans doute allusion le P. Seisdedos, S. J., lorsqu'il parle de purification des souillures du péché, exprimant une pensée qui est en partie celle de Suarez, mais n'est sûrement pas celle de S. Thomas : « á los primeros (les débutants) les conviene sobre todo dedicarse á la via purgativa, que consiste segun ellos (S. Thomas et

(1) *In III*, D. 29, q. 1, a. 8.
(2) *De Oratione*, l. 2, c. 11, n. 6.

Suarez) en ir el hombre poco á poco librándose de los lazos y purificándose de las *manchas del pecado* á costa de luchas y combates que ha de sostener contra sus pasiones (1) ». Si on acceptait cet élargissement de sens, on pourrait alors dire que la conversion de l'âme elle aussi entre dans le domaine de l'ascétique, puisqu'elle rentre dans la voie purgative (2).

Il semblerait à première vue que S. Ignace ait adopté cette interprétation large de la *voie purgative*. Toutefois, à creuser un peu sa pensée, on verra que ce n'est pas entièrement vrai et que le saint se rapproche de l'interprétation stricte beaucoup plus qu'on ne le croit communément.

Une seule fois dans ses *Exercices spirituels*, et seulement en passant, il parle des trois voies, ou plutôt des deux premières. Dans la 10e des vingt Annotations qui forment l'introduction du livre, il observe : « Communiter inimicus humanae naturae magis tentat sub specie boni, quando homo se exercet in vita illuminativa, quae respondet exer-

(1) *Principios fundamentales de la mística*, tom. 1°, cap. III, n. 4; peut-être faut il entendre aussi de cette manière ces paroles du P. Passerini, O. P. : « Huius enim incipientis studium est *mundari a praeteritis peccatis*, et cavere a futuris, in quo consistit recessus a malo. » *(De hominum statibus et officiis*, in 2-2, q. 183, a. 4, n. 4).

(2) Il ne sera pas inutile de noter comment des auteurs élargissent ce sens, non seulement en comprenant dans la voie purgative les âmes qui sont inférieures aux débutants proprement dits, mais aussi en y mettant celles qui l'ont dépassée. Les mystiques ont pris aux ascètes les distinctions des trois degrés et des trois voies, et les ont appliquées à leur matière, non sans dommage pour la clarté et la précision. Il y en a qui admettent ainsi six degrés dans l'échelle ascético-mystique : « Los tres referidos grados se dan lo mismo en el terreno de la mistica que en el de la ascética ; pero los de aquella pertenecen a una esfera muy elevada sobre los de esta, por mas de que sigan parecido tramite. Alli donde términan los grados ascéticos empiezan los misticos » (Naval, *op. cit.*, n. 21). Mais d'autres confondent ensemble les degrés ascétiques et mystiques. Vallgornera, O. P, par exemple, pour ne parler que de la voie purgative, après avoir cité la description de S. Thomas (2-2, q. 24, a. 9), ajoute ce qui suit : « In isto gradu iam purgantur purgatione passiva partis sensitivae, et mens dicitur aliqualiter intrare divinam caliginem, et aliqualiter conquiescunt per amorem et contemplationem. » *(Mystica Theologia Divi Thomae*, Marietti, 1911, tom. 1, n. 5). Là, le texte de S. Thomas vise le degré ascétique, et ce qu'ajoute Vallgornera le degré mystique.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

citiis secundae hebdomadae, et non tantopere [tentat sub specie boni] in vita purgativa, quae primae hebdomadae exercitiis respondet. » Tel auteur n'a vu dans la première partie des Exercices autre chose que la *conversion* de l'âme; tel autre est même allé jusqu'à affirmer que les Exercices de S. Ignace tout entiers sont des *exercices de conversion*. Rien de moins exact. Je ne le nie pas, la première semaine sert admirablement à convertir l'âme ; mais ce n'est point là son but unique, ni même principal.

S. Ignace s'explique sur le but général des Exercices, soit dans la première Annotation, soit dans le commentaire dont il accompagne le titre du livre.

Dans la première Annotation il dit :

Quilibet modus praeparandi et disponendi animam ad tollendas a se omnes *affectiones inordinatas*, et postquam quis eas sustulerit, ad quaerendam et inveniendam voluntatem divinam, in vitae suae dispositione, ad salutem animae, vocantur exercitia spiritualia.

Comme on le voit, le but principal est de chercher et trouver la volonté de Dieu, pour s'y conformer dans la disposition de sa vie. La condition requise pour ce travail est l'élimination des *affections désordonnées*, et non simplement la rémission des péchés mortels ; dans ce dernier cas on pourrait dire que les Exercices, au moins pour la première partie, sont des exercices de conversion ; mais les « affections désordonnées » peuvent se trouver même chez les justes, puisque selon la description du P. Roothaan, S. J., « inordinata est omnis affectio, cuius principium non sit in *fide* vel recta *ratione* fundatum, vel cuius afferri non possit motivum vel causa probabilis ex *ratione* vel ex *fide* (1) ». S. Ignace dit en outre que les Exercices *préparent et disposent* l'âme à cette purification, parce que, en réalité, ce ne doit pas être là le travail de huit jours ou d'un mois, mais de toute la vie, même lorsque l'âme aura terminé les Exercices et par conséquent trouvé et embrassé la volonté de Dieu. Il n'est donc pas ici question de conversion de l'âme.

Ces affections désordonnées, continue S. Ignace en ex-

(1) Nota 4 ad Annot. 1.

pliquant le titre, il faut au moins les faire taire au moment où l'homme dispose de sa vie, c'est-à-dire l'ordonne et se détermine : « Exercitia spiritualia ut [homo] vincat se ipsum, et ordinet vitam suam, quin se determinet ob ullam affectionem quae inordinata sit ». Et le P. Roothaan ajoute : « omnis inordinatae affectionis absentiam restringit ad tempus et ad actum ipsius determinationis : ut, scilicet, qui se in ordinanda vita sua ad aliquid determinat, id faciat, semota et seclusa omni affectione inordinata, neque ulla huiusmodi affectio eum ad ita determinandum inducat ». Le Saint est donc bien loin de viser à la seule réconciliation du pécheur avec Dieu.

Il n'y a pas à objecter que S. Ignace, au début des Exercices, propose une trilogie qu'on dirait précisément destinée à convertir l'âme, savoir les méditations des trois péchés, des péchés propres et de l'Enfer. Je répondrai avant tout en faisant observer qu'il n'est dit nulle part que la méditation des fins dernières soit uniquement bonne pour convertir les pécheurs. L'Esprit Saint, au contraire, la propose aux justes pour qu'ils persévèrent : « *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis* (1) » et Knabenbauer, S. J., ajoute : « mortis scilicet et iudicii (2) ». Si nous admettons que S. Ignace eut en mains l' « Exercitatorium spirituale » de Garcia de Cisneros O. S. B., comme le prouve le P. Watrigant S. J. (3), il dut y trouver les méditations des fins dernières dirigées à un tout autre but que la conversion de l'âme. Le chapitre 10 de la 1re partie est ainsi intitulé : « Quod *incipientes* Deo servire inchoant a timore, qui divinae est initium sapientiae ; et de speciebus timoris ». A la fin du chapitre il dit :

Quartus timor dicitur *initialis*, qui est quasi medius inter duos supradictos, scilicet *servilem* et *filialem* : nam *servilis timor*, iuxta praemissa, est quo se homo continet a peccato timore poenae ; *timor filialis* est quo se homo continet a peccato timore offensae ; filiorum est enim timere patris offensam ; *timor* vero *initialis* dicitur, quo

(1) Eccli. 7, 40.

(2) *Commentarius in Eccli.*, in h. l.

(3) *La Genèse des Exercices de S. Ignace de Loyola*, Amiens, 1897, pages 27 ss.

homo propter utrumque, scilicet poenam et offensam, se a peccato abstinet (1).

Comme on le voit, il n'y a pas là un seul mot sur la *conversion*, mais il est plutôt question d'*éviter le péché*. Et c'est précisément vers ce but que Cisneros dirige les méditations des fins dernières. De là le chapitre XI, intitulé : « De his quae a nobis semper sunt timenda », où il énumère les sévères jugements de Dieu, passés et futurs. De là le chapitre XII, où l'auteur donne la manière de distribuer ces méditations dans tout le cours de la semaine :

Devotus religiosus, et praesertim incipiens, praecipue se debet exercere secundum *viam purgativam*. Et ut, iuxta ea, quae praemissa sunt, sua habeat determinata et ordinata exercitia, dividendae sunt meditationes *viae purgativae* per totam hebdomadam hoc modo...

Ceux qui font les Exercices de S. Ignace peuvent se diviser en trois catégories : innocents, réconciliés, pécheurs. Ces derniers, sans nul doute, s'ils suivent fidèlement le saint maître, se convertiront. Les seconds renouvelleront leur repentir. Mais S. Ignace propose sa trilogie aux trois catégories, se proposant par-dessus tout la réforme de leur vie, la *vitatio peccati*, qui est précisément le *studium* propre de la voie purgative. Dans la méditation des trois péchés, le second prélude est : « petere *pudorem et confusionem* mei ipsius, cum videam quam multi damnati fuerint ob unicum peccatum mortale, et quam saepe ego meruerim damnari in aeternum ob tam multa mea peccata », même de la vie passée, de la jeunesse ou de l'enfance, même déjà pardonnés et absous mille fois. Suit le colloque : « Quid egerim ego pro Christo, quid *agam* pro Christo, quid *agere debeam* pro Christo. » Dans la méditation des péchés propres voici le prélude : « petere magnum et intensum *dolorem*, et lachrymas de meis peccatis »; ce peut être une nouvelle douleur des péchés passés, cela ressort du deuxième point de la méditation elle-même, où il nous est suggéré de « trahere in memoriam *omnia peccata vitae*, inspiciendo per annos singulos vel per singula tempora ».

(1) Edit. Ratisbonae, 1856, pp. 31, 32.

Suit le colloque « gratias agendo Deo Domino nostro, quod mihi dederit vitam usque adhuc, *proponendo in posterum* emendationem cum eius gratia ». Et finalement le deuxième prélude de la méditation de l'enfer : « poscere intimum sensum poenae, quam patiuntur damnati, ut si [unquam] amoris Domini aeterni oblitus fuero, ob meas culpas, saltem timor poenarum me iuvet *ne in peccatum deveniam.* » Le colloque au contraire sera un remerciement à Dieu pour sa patience et sa longanimité. Si donc la préoccupation de S. Ignace dans la première semaine est la *vitatio peccati*, on peut dire qu'il prend l'expression de *voie purgative* dans le sens *strict*, bien que, avec raison, il fasse entrer dans son ascétique la conversion de l'âme.

Si nous nous en tenons, en effet, au sens plus strict de S. Thomas, nous pouvons facilement résoudre la seconde question posée plus haut. Bien que la conversion de l'âme ne rentre pas dans la voie purgative proprement dite, doit-elle cependant, oui ou non, être un objet d'étude pour l'ascétique?

Le fait même que dans l'usage courant le sens de l'expression *via purgativa* s'est ainsi élargi, donne à croire que cela n'a pas eu lieu sans raison. Et cette raison existe bien en effet. Nous avons déjà vu que S. Thomas déduit l'existence de trois degrés de charité d'un passage de S. Augustin dans ses commentaires sur la lettre de S. Jean aux Parthes (1). L'évêque d'Hippone n'a sûrement pas à cet endroit l'intention de traiter notre question, ni en somme de déterminer les degrés de la charité. Il veut seulement prouver comment le comble de la charité est d'accepter la mort, bien qu'à cette perfection on n'arrive pas d'un coup, mais par degrés. Voici tout le texte :

Si quis tantam habuerit caritatem, ut paratus sit pro fratribus etiam mori, perfecta est in illo caritas. Sed numquid mox ut nascitur, iam prorsus perfecta est? Ut perficiatur nascitur, cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur, cum ad perfectionem venerit, quid dicit? *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. Optabam dissolvi et esse cum Christo : multo enim magis*

(1) 2-2, q. 24, a. 9. *Sed contra.*

optimum : manere in carne necessarium propter vos (Philipp., 1, 21-24) (1).

Ainsi, à le bien lire, S. Augustin parle de quatre degrés de charité, non de trois : naître, croître, se fortifier, se perfectionner. Pourquoi donc S. Thomas les réduit-il à trois, et omet-il *naître*? Le P. de la Reguera S. J., dans son commentaire sur Godinez, se pose la difficulté, et répond :

Quia praecise *caritas inchoata* vel *caritas nata* non ponitur ut gradus perfectionis, sed ut *terminus a quo*, sicut in motu locali se habet terminus a quo in ordine ad recessum : solumque dum iam nata incipit nutriri, dicitur pertinere ad incipientes, ut et S. Th. intellexit (2).

Et en effet, S. Thomas, après avoir énuméré les trois degrés, ajoute : « Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est *recessus a termino* ; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino (3) ». Toutefois, pour être précis, le *terminus a quo* de S. Thomas n'est pas, comme dit La Reguera, *caritas inchoata*, mais le péché, comme l'explique le saint Docteur dans le même article : « Primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato »; j'ai déjà dit qu'ici par péché il faut entendre l'*inclinatio peccati* (4). En tout cas, puisqu'il est question de mouvement, on peut très bien prendre le point de départ le plus éloigné du but; et c'est, sans nul doute, l'état du péché mortel; bien plus, l'état d'incrédulité. Il y a des âmes heureuses qui commencent leur ascension en partant de la *caritas inchoata*, celle, dit Suarez, « quae nullum augmentum adhuc accepit (5) », et peu à peu, de degré en degré, arrivent jusqu'aux cimes les plus hautes de la perfection. Mais il y a d'autres âmes, beaucoup moins fortunées, qui partent de bien plus loin : avant d'arriver à la *caritas inchoata* elles doi-

(1) P. L. 35, 2014.
(2) Livre I, c. IV. Schol. XVI, n. 930.
(3) 2-2., q. 24, a. 9.
(4) Cf. Passerini, O. P., *op. et loc. cit.*, n. 4 : « *Caritas incipiens* respondet *initio motus*, qui consistit in recessu a *termino* ».
(5) *De Religione*, tract. 7, l. 1, c. 13, n. 4.

vent trouver la foi et se repentir d'une interminable suite de péchés. Le voyage est plus long, mais l'œuvre de la grâce plus admirable. Je ne vois donc pas pourquoi l'Ascétique ne devrait pas déplacer son *terminus a quo*, ou, si l'on veut, son *seuil*, et étendre le champ de ses études aux âmes qui arrivent de l'incrédulité à la foi et du péché à la grâce (1).

Une dernière observation. Si les questions fort intéressantes relatives à la conversion n'appartenaient pas à l'ascétique, à quelle science appartiendraient-elles? La théologie dogmatique, c'est vrai, analyse l'acte de foi, et étudie la justification de l'impie, comme du reste elle étudie la nature de la perfection chrétienne et des vertus; mais c'est une étude théorique, non pratique. La théologie pastorale pourrait s'en occuper, puisqu'elle est « doctrina de cura animarum », et qu'il est du devoir d'un bon pasteur de ramener ses ouailles au bercail de l'Eglise, et par là à celui du Ciel (2). Mais, on le voit, son champ est si vaste et si indéterminé, qu'on pourrait lui attribuer non seulement la question de la conversion, mais toute la morale, et l'ascétique, et la mystique, puisque tout cela est soin des âmes. Dans ces derniers temps, l'apologétique s'est occupée de la conversion, mais à un point de vue très spécial, conforme à son but propre. Certains ont voulu voir dans les conversions un de ces *facta divina* dont parle le concile du Vatican (3), qui confirment pour la raison l'existence de la révélation surnaturelle (4). D'autres ont nié cette valeur apologétique de la conversion (5). Quoi qu'il en soit, l'ascension de l'âme des abîmes du péché à la *caritas inchoata* et la manière de la faciliter sont un champ d'étude qu'il paraît raisonnable d'attribuer à l'ascétique. Tâche délicate et difficile, mais salutaire aux âmes et glorieuse à Dieu.

J'aime à le noter avant de finir, S. Ignace, bien que

(1) Morotius, Cistercien, dans son *Cursus vitae spiritualis* (Ratisbonae, 1905), commence précisément par là, se contentant toutefois de quelques indications, comme il convient à un résumé.

(2) Cf. Noldin, S. J., *De principiis theologiae moralis*, t. I, Introd, q. 1, n. 5, c.

(3) *Const. de fide*, cap. 3.

(4) Mainage, O. P., *Psychologie de la conversion*, Paris, 1913, Ire leçon.

(5) Mons. Mario Sturzo, *La Psicologia della conversione* dans Rivista di filosofia neo-scolastica, t. 7, 1915, p. 546.

poursuivant un but tout particulier, a su, dans la grande trilogie de la première semaine, tracer, en quelques traits de maître, la voie que doit suivre l'âme pour sortir du péché. C'est le chemin qu'il avait parcouru lui-même, et qu'il pouvait donc recommander aux autres. Développer et compléter ces traits, serait une excellente *introduction* à l'Ascétique.

Rome. Ottavio MARCHETTI, S. J.

SUR LA FORME FAIBLE DE L'ORAISON DE SIMPLICITÉ

Dans sa *Pratique de l'Oraison mentale*, notre éminent maître, le R. P. R. de Maumigny, se demande « jusqu'à quelle limite on peut simplifier l'oraison affective ».

Voici sa réponse. Nous la citons dans la double forme que l'auteur lui a donnée. Les différences de rédaction, fort intéressantes, laissent intacte la solution d'abord présentée :

Edition de 1911 (8e) : Tome Ier, pp. 197-198.

Maintenant, une nouvelle question se présente : peut-on aller plus loin et restreindre à la fois les réflexions et les affections, de telle sorte que l'âme demeure dans *une certaine vigilance d'amour et d'attention à Dieu, sans faire aucun autre acte ?*

Je réponds qu'on ne saurait approuver une telle méthode ; si l'on supprime, en effet, à la fois les réflexions et les affections, il ne reste plus qu'*un regard confus sur Dieu, bon pour maintenir l'âme en la divine présence, mais totalement insuffisant pour la*

Edition de 1916 (11e) : Tome Ier, p. 226.

Peut-on dans ce second degré, qu'on nomme aussi *contemplation acquise*, restreindre à la fois les réflexions et les affections, de sorte que l'âme demeure dans *une attention générale et amoureuse à Dieu, sans faire d'autres actes distincts de la volonté*, tels que l'offrande, l'abandon, l'amour, l'espérance, l'humilité, la reconnaissance, etc...? Voilà la question.

Je réponds que cela ne saurait se faire. En effet, si l'on supprime à la fois les réflexions et les affections, il ne reste plus qu'*une*

purifier, l'orner de vertus et l'unir à Dieu, à moins qu'on n'y joigne des actes distincts de l'intelligence et de la volonté, au moins des affections. Et qu'on ne dise pas que *cette attention confuse et amoureuse à Dieu* contient éminemment les autres actes distincts de l'intelligence et de la volonté. Ce regard simple sur Dieu, qui remplace éminemment les autres actes, existe dans l'oraison extraordinaire, mais nullement dans l'oraison ordinaire dont nous parlons ici.

connaissance confuse de Dieu, utile jusqu'à un certain point pour maintenir l'âme en la divine présence, mais insuffisante pour l'unir pleinenement à Dieu. Et qu'on ne dise pas que *cette attention générale et amoureuse* contient éminemment les autres actes distincts de la volonté qu'on pourrait faire. Le regard simple sur Dieu, qui remplace toutes les affections particulières, existe dans la contemplation passive ou extraordinaire, mais non dans la contemplation acquise ou ordinaire dont nous parlons ici.

[Suivent deux citations de saint Alphonse de Liguori, condamnant comme « rêveries » les dires de quelques mystiques qui déconseillent dans le repos contemplatif (ordinaire) tous les actes de la volonté, tels que les actes d'amour, d'offrande, d'abandon, etc.] (1).

Ce passage semble appeler, du point de vue de l'expérience, quelque distinction, et même, *pace tanti viri*, quelque correction. Justement prévenu contre toute trace de quiétisme, le P. de Maumigny en redoute jusqu'à l'ombre.

Accordons que l'oraison de simplicité, à l'état faible, soit insuffisante à elle seule pour purifier l'âme de ses défauts ; qu'elle ne morde pas, à la façon de l'eau-forte, sur le métal délicat qu'il s'agit de travailler. Il reste (c'est du moins ce que l'expérience paraît montrer) que, même à ce degré, « la connaissance confuse de Dieu », le « regard confus... qui maintient doucement, mais réellement l'âme en la divine présence », rend l'homme meilleur, plus souple aux inspirations du Maître intérieur et, d'un mot, plus docile à Dieu. C'est là un bien considérable, et la condition de tous les autres.

On ne soutiendra pas pour autant que ce regard simple

(1) Dans cette citation, les soulignements sont du transcripteur.

« contient éminemment tous les actes distincts de l'intelligence et de la volonté » ; qu'il suffit à tout ; qu'il dispense de tout acte positif, et notamment des préliminaires obligés d'une prière respectueuse et fervente. Ce sont là des exagérations de tendance quiétiste justement dénoncées par saint Alphonse de Liguori dans les textes cités. C'est sans doute aussi la crainte de cet enseignement trop facile et partant dangereux, qui a rangé le P. de Maumigny à l'opinion qu'il soutient. Non, « l'attention générale et amoureuse à Dieu », la « vigilance d'amour et d'attention à Dieu », insuffisante à fixer et à transformer puissamment l'esprit, ne contient ni ne confère, à ce degré du moins, les biens qu'on peut attendre d'une oraison active et fervente. Ces biens, dans une mesure variable, elle les supplée plutôt. Mais tout imparfaite qu'elle demeure sous divers rapports, une oraison de simplicité, dûment commencée par des actes de recueillement, d'adoration et d'offrande, poursuivie dans « une attention confuse et amoureuse à Dieu », ne laisse pas d'être reposante, féconde, nourrissante pour l'âme, que par surcroît elle accorde aux motions divines du Saint-Esprit.

Enfin, l'expérience semble établir que, pour des âmes qui ont commencé de goûter Dieu, cette oraison très simple et presque dénuée reste, souvent et longtemps, la seule bonnement possible sans un effort à la fois fatigant et peu efficace. L'introduction volontaire, artificielle, nécessairement un peu violente, d'actes distincts d'intelligence ou même de volonté, risque, en effet, d'abolir « la vigilance d'amour et d'affection à Dieu », sans rien lui substituer qu'un état de tension pénible, dépourvu de fruits spirituels appréciables. C'est quand l'attention à Dieu s'obnubilera dans les distractions ou sombrera complètement dans l'atonie que des actes positifs, paisibles et doux, deviendront indispensables.

L'importance pratique de la question nous invitait à appeler, sur ce point délicat, l'attention des directeurs autorisés. Nous sollicitons de leur expérience les lumières qui permettront de le décider.

Paris. Léonce de Grandmaison.

LE PRINCIPE SURNATUREL DE L'OBÉISSANCE

L'obéissance chrétienne diffère profondément de la vertu naturelle d'obéissance : elle s'inspire d'un principe supérieur, la charité, et, comme la charité, elle s'insinue dans toutes les puissances de l'âme, envahit et enveloppe la vie entière. A coup sûr, la nature, elle aussi, commande l'obéissance, mais dans certaines limites bien plus étroites, vis-à-vis de quelques autorités, dans certaines situations; elle ne connaît aucun pouvoir humain assez absolu pour imposer, comme garantie normale de vérité, la soumission de l'intelligence, et comme condition normale de moralité et de succès, l'assujettissement de la volonté et la dépendance dans l'action. Jamais la nature n'eût suggéré cette *perfection de l'obéissance*, qui consiste à désirer, à rechercher la sujétion, à se complaire dans la dépendance, tellement qu'on la croirait aimée pour elle-même. La *folie* de l'obéissance, comme la *folie* de l'humilité et du renoncement, comme la *folie* de la croix, de la mort à soi-même sous toutes ses formes, ne jaillit pas de la nature, mais de la grâce. Aussi bien, la folie de l'abnégation ne se justifie-t-elle que si le dépouillement total équivaut à l'enrichissement sans mesure, la perte complète de soi à la possession parfaite de Dieu, en qui tout se retrouve avec surabondance. Insupportable à la raison, qui ne peut croire à cette substitution de Dieu à la nature, le scandale de l'obéissance chrétienne ne se dissipe qu'à la lumière et dans l'atmosphère des réalités surnaturelles, si vraiment Dieu a tant aimé la créature qu'il a littéralement pris sa place, et qu'ordonnant par la bouche du supérieur, se soumettant dans la volonté de l'inférieur, il se réserve ainsi tout le soin, et d'indiquer le but et d'y tendre, afin que soit transformée et divinisée notre vie. Ces vues simples et familières à l'âme chrétienne se rattachent par les liens les plus étroits et les plus immédiats aux conceptions fondamentales du christianisme : la *folie* de l'obéissance, telle qu'elle se pratique dans l'Eglise catholique, n'est que la réponse humaine naturelle, et jusqu'à un cer-

tain point nécessaire, à la *folie* de l'amour de Dieu. Nous voudrions rappeler ici cette vérité, en avant spécialement devant les yeux l'obéissance due à l'Eglise et à toute autorité qui dérive immédiatement de la sienne.

Dieu se donne, se livre, se communique à l'homme, tout entier, sans réserve, dans l'infinie perfection de son être, tel qu'il est en lui-même et pour lui-même, mais ce don divin, il faut que l'homme consente à l'accueillir par le renoncement à soi-même, aux étroites limites de sa nature et de son activité naturelle, il faut qu'il permette à Dieu de naître et de croître en lui. L'obéissance lui en fournira l'indispensable moyen.

Lorsque Dieu élève l'âme à la vie surnaturelle, il la rend, par le fait même, plus passive de son action. Pourtant, ce n'est pas dans cet accroissement de passivité, comme tel, qu'il convient de chercher la différence précise entre l'activité nouvelle et supérieure de l'âme et son activité naturelle. Toute action de la créature n'est-elle pas passion à l'égard de Dieu? N'est-ce pas en pâtissant que nous agissons? Et n'agissons-nous pas d'autant mieux et d'autant plus efficacement que nous subissons Dieu plus profondément? Ne possédant par nous-mêmes ni être, ni puissance, ni activité d'aucune sorte, mais empruntant, pour ainsi dire, tout à Dieu, à son être, à son action incessamment et universellement créatrice, plus nous le subissons et plus il entre en nous, plus aussi nous nous affirmons nous-mêmes, plus riche se fait notre participation personnelle à l'être, et plus puissante notre action ; la suprême activité de notre âme ne se déploiera que dans la suprême passivité de la vision béatifique. Non pas l'accroissement de la passivité, par conséquent, mais bien *une certaine forme* de cette passivité, (et l'on dirait, d'ailleurs, aussi bien une certaine forme de l'activité, puisque les deux aspects sont corrélatifs), voilà ce qui caractérise la vie surnaturelle. Le surnaturel commence où finit toute nature. Or, la nature finit, toute activité naturelle s'arrête, suspendue, impuissante, lorsque, l'objet proportionné à la nature paraissant se dérober, ce n'est plus la vérité et le bien créés, Dieu à connaître et à aimer dans le reflet des créatures, qui s'offre à elle, mais l'objet *transcendant* à toute créature, la source de toute vérité et de tout

bien, Dieu, tel qu'il est dans le sanctuaire même de son être. Pour que Dieu puisse être connu et aimé de la sorte, aucune autre voie ne s'ouvre devant nous, sinon que Dieu lui-même, réalisant, par un surcroît tout gratuit, le désir le plus profond et le plus caché de la nature, lui communique sa propre vie. Mais, en ce cas, suivant l'expression de saint Paul, si la nature vit, ce n'est plus elle qui vit, Dieu vit en elle; Dieu n'agit plus, pour ainsi dire, dans la nature et par la nature, mais bien plutôt la nature agit en Dieu et par Dieu : à la fois passivité extrême et suprême activité, puisque Dieu, s'étant fait l'objet et le terme de l'activité de sa créature, en est, par cette raison même, devenu la source immédiate, le principe véritable et, on pourrait dire, unique; si la nature agit encore, et même plus puissamment que jamais, c'est qu'en un sens très réel, encore que très mystérieux, elle confond son action avec celle de Dieu. Ainsi, *transcendance permanente* de la vie divine, *communiquée* néanmoins à l'âme, tel est bien le caractère propre de la vie surnaturelle. Mais transcendance dit *extériorité*, et seulement secondairement, et par voie de conséquence, *intériorité* : on voit apparaître ici le paradoxe de la vie surnaturelle, *se perdre pour se trouver*. Au reste, n'est-ce pas, au fond, mais poussé à bout, le paradoxe fondamental de la créature, laquelle est sans être, n'étant que par un autre? Sous toutes les formes possibles, nos vertus surnaturelles vont traduire dans la pratique l'apparente contradiction. Il nous reste à le constater pour l'obéissance.

Remarquons, d'abord, que si Dieu nous avait créés dans la jouissance de la vision béatifique, en pleine possession, d'emblée, de notre fin surnaturelle, l'obéissance n'eût pas existé pour nous : comment la nature pourrait-elle se renoncer, si ce n'était pas pour se conquérir ? Mais nous avons à réaliser notre fin, par le lent et pénible effort de la pratique vertueuse ; nous avons à traduire en acte, à nourrir, à purifier, à développer notre vie surnaturelle ; nous avons, en un mot, à surnaturaliser notre nature. Dès lors, aussi longtemps que ce travail se poursuivra, et que les deux aspects solidaires de la vie surnaturelle, sa transcendance et son immanence, son extériorité et son intériorité, ne se seront pas parfaitement rejoints et comme fondus l'un

dans l'autre, il sera sensible que pour conquérir Dieu et nous-mêmes, pour nous assimiler un principe de vie, encore partiellement extérieur et sans intériorité correspondante, encore insuffisamment nôtre, encore trop divin pour nous, nous devrons, de toute nécessité, commencer par nous renoncer. Or, la première manifestation, et, à certains égards, la principale, de ce renoncement, sera, par la force des choses, l'obéissance. Notre intelligence, étant la source de la vie spirituelle, doit, elle en tout premier lieu, appartenir à Dieu : c'est par elle que s'inaugure l'œuvre de transformation et de divinisation de notre âme. Ne faudra-t-il pas que notre pauvre raison *sacrifie* ses lumières humaines, et, pour voir ce que Dieu voit, consente à croire ? Voir, dans l'ordre surnaturel, ce sera, à coup sûr, voir, mais parce que ce sera tout aussi bien, et identiquement, croire. Une fois insinuée dans l'âme, la disposition radicale à *obéir* tendra à l'envahir tout entière. Car Dieu, ayant allumé dans l'âme le foyer de sa propre vie, n'y souffrira plus de partage ; il voudra la consumer tout entière : ainsi, à la lumière et sous la direction de la foi, un renoncement total de notre part, du moins en principe, une disposition d'obéissance intégrale et constante, de la volonté comme de la raison, deviendra l'indispensable condition de la réalisation de ses desseins. En d'autres mots, une *disposition foncière et absolue d'obéissance*, engageant le jugement comme la volonté, s'étendant à toute l'activité et enveloppant virtuellement toute la vie, telle est la première condition de la vie surnaturelle. Mais cette condition, il importe de la préciser davantage, car l'obéissance *absolue* doit être absolument raisonnable.

Nous obéissons, en effet, directement à Dieu, mais non moins directement aux hommes ; ou plutôt, Dieu et l'homme, en dehors de nous, comme Dieu et l'homme au dedans de nous, ne font qu'un : *qui vos audit, me audit*. La raison de cette *confusion*, c'est que Dieu, en se révélant et en se communiquant à la nature humaine, s'est adapté aux conditions et aux lois de son être et de son activité. Il l'a surnaturalisée au dedans, mais, pour cela, également au dehors : l'homme ne tient-il pas, en un sens, sa vie du dehors comme du dedans ? En tout ordre d'activité, son

action ne consiste-t-elle pas à unir, en une synthèse aussi parfaite que possible, deux éléments toujours distincts par certains côtés, le *sujet* et l'*objet* ? S'étant, donc, fait *sujet* en nous, Dieu s'est fait aussi *objet* hors de nous ; voulant se communiquer à notre âme par sa grâce, il a fait jaillir aussi hors de nous, mais dans notre univers, à nos côtés, la source de la grâce. C'est pourquoi la foi ne naîtra et ne vivra pas seulement de l'illumination intérieure, mais aussi de la révélation extérieure et de l'*obéissance* à l'autorité extérieure du révélateur : *fides ex auditu* ; et, d'une manière plus générale, la disposition d'obéissance envers Dieu devra se doubler de la volonté d'obéir à l'homme et, pour ainsi dire, prendre corps en celle-ci : c'est par l'homme que Dieu se manifeste à nous. Or, la distinction, que nous étions amenés à faire tout à l'heure entre les conditions de la fin réalisée et celles de la fin en train de se réaliser, ne s'impose pas moins impérieusement ici. Dieu, en effet, après s'être manifesté tout d'abord parfaitement et comme d'un coup dans l'Homme-Dieu, reprend, depuis le départ du Christ, refait en quelque sorte progressivement, détaille et développe, sans y rien ajouter, cette première manifestation ; les croyances, le culte, les institutions, la vie de l'Eglise servent d'instruments et de porteurs à cette révélation permanente : le corps mystique du Christ ne prolonge-t-il pas, ne répète-t-il pas le Christ ? Ne savons-nous pas que, petit à petit, le Christ se l'identifie, l'amenant, à travers les vicissitudes des siècles, à la pleine croissance de la science et de la sainteté, déployant dans cette croissance et cette vie les richesses toujours imparfaitement connues, car inépuisables pour nous, de son humanité divine ? C'est donc à l'Eglise que *nous* obéirons, pour obéir au Christ, pour obéir à Dieu. Et la nature même de l'Eglise déterminera, dès lors, exactement la juste pratique de notre obéissance. L'Eglise est le corps mystique du Christ, elle se confond avec lui, mais sans être lui cependant, puisqu'elle aspire indéfiniment à mieux vivre de lui. En tant donc que l'Eglise réalise déjà le Christ, elle est infaillible comme lui ; en tant qu'elle travaille à le réaliser, c'est-à-dire, en tant qu'elle le cherche, guidée, d'ailleurs, par lui, elle est, à la fois, faillible dans le détail de ses démarches, puisqu'elle le cherche, et

infaillible dans la direction générale de son effort, puisqu'il la guide. Il suit de là que notre obéissance à l'Eglise, absolue et sans réserve, dès que l'Eglise parle définitivement au nom du Christ, ou simplement, donne des ordres formels, doit nécessairement dans les autres cas, du moins en ce qui concerne le jugement, se tempérer et comme se muer en une propension, facile et prompte, à *nous fier à elle*, à *croire* ; mais cette propension, à cause de la loyauté même et de la délicatesse des sentiments surnaturels qu'elle implique, ne saurait être aveugle. Pousser l'obéissance plus loin, jusqu'à je ne sais quel renoncement impossible et illusoire aux évidences légitimes de l'esprit, ce ne serait ni honorer Dieu, ni respecter l'Eglise, mais bien repousser la vérité, confondre l'obéissance avec l'obséquiosité, faire mentir l'intelligence à elle-même au lieu de lui chercher et de lui procurer la lumière, en un mot, s'éloigner de Dieu, bien loin de se rapprocher de lui, et déshonorer l'Eglise par son erreur, bien loin de l'honorer.

Le chrétien obéira donc à l'Eglise dans la mesure où elle exerce *divinement* son autorité, mais il saura aussi, sans détriment de sa disposition générale, atténuer, adapter la pratique de son obéissance, dans tous les cas où l'imperfection *humaine* de l'Eglise, en toute loyauté, l'y obligera. Le cadre de cette courte note ne nous permet pas d'entrer dans les détails et de montrer avec quelle aisance se concilient pour lui, et d'autant mieux qu'il est à la fois plus éclairé et plus saint, les exigences, absolues en principe, de l'obéissance et les droits imprescriptibles de la raison : la raison n'est-elle pas également d'origine divine, et n'avons-nous pas dit qu'en *se soumettant* elle n'abdique pas, mais au contraire, se fortifie ?

La disposition générale et absolue d'obéissance, avec les réserves précises que nous venons de dire, étant supposée sauve chez tous ses enfants, il y a place dans le sein de l'Eglise pour de nombreuses formes de l'obéissance, depuis l'obéissance moins astreinte du laïque jusqu'à l'obéissance minutieuse, détaillée, continuelle du religieux. Car, dans le corps mystique du Christ, diverses sont les grâces et multiples les services : tous les membres du Christ ne sont pas appelés aux mêmes rôles, ni à l'exercice, en quelque sorte

spécialisé, des mêmes vertus. A l'Eglise, qui possède seule toutes les garanties de vérité et la certitude d'être guidée par l'Esprit, d'indiquer et d'approuver les formes possibles, souhaitables, variables jusqu'à un certain point avec les époques, de l'obéissance chrétienne.

Deux doutes, en finissant, se présentent à l'esprit ; ils concernent principalement, mais non uniquement, l'obéissance religieuse.

L'obéissance religieuse est, très certainement, chère au Christ, puisqu'elle est chère à l'Eglise : fleur germée sous l'action de cet instinct très sûr, qui, dès les origines, n'a cessé de pousser les âmes généreuses vers l'abnégation pratique et les renoncements effectifs. Or, précisément, cette obéissance, non contente d'emprisonner le religieux dans les mailles serrées de ses prescriptions, semble encore vouloir résumer pour lui toute la vertu et, en un sens, suffire à sa vie morale : soucis de perfection personnelle, préoccupations de zèle, tout ne doit-il pas céder devant elle, le seul cas excepté où la transgression de la loi divine apparaîtrait manifeste ? Faudra-t-il donc croire le supérieur infaillible ? Ou bien, puisque évidemment il ne l'est pas, faudra-t-il donc croire que ses ordres les plus contestables, les plus malheureux, perdent, une fois donnés et obéis, toute leur naturelle nocivité ? Ou bien, au contraire, se pourrait-il que l'obéissance fût jamais cause de malheur, de ruine pour les œuvres d'apostolat, de péril pour la vertu, de perte pour les âmes ? Il nous semblerait téméraire, et peu conforme aux dires des saints, de nier que les prescriptions des supérieurs puissent engendrer de pareils maux. Pourquoi, s'il en était autrement, la responsabilité des supérieurs serait-elle donc si lourde ? Et puis, Dieu n'ayant pas jugé bon de supprimer les suites du péché originel, l'ignorance, l'erreur, la passion, s'impose-t-il à l'esprit que dans le cas des supérieurs il ait voulu supprimer tout au moins les effets de ces principes pernicieux ? Pour l'entière justification de l'obéissance religieuse, des considérations plus simples, et, semble-t-il, plus sûres, suffisent amplement. Ce n'est point dans la plus grande perfection des créatures que consiste la fin de toute chose — le monde le meilleur à cet égard est impossible — mais dans le parfait accom-

plissement de la volonté de Dieu. Dès lors, une fois établi que Dieu approuve l'obéissance religieuse (et nous savons qu'il l'approuve, et les raisons n'en sont pas malaisées à découvrir), il est de toute nécessité d'admettre qu'elle seule, *dans l'hypothèse de l'ordre donné*, fût-il déplorable et immédiatement désastreux, procurera *en dernière analyse* le véritable bien, à savoir la gloire de Dieu, l'accomplissement de sa volonté, le salut et la perfection des âmes ; au contraire, toute entreprise que Dieu n'inspire et n'agrée point, si utiles et féconds qu'en puissent paraître les premiers résultats, devra, tôt ou tard, avec éclat ou dans le mystère des âmes, se solder en déficit : ni on ne se sanctifie, ni on ne sanctifie le prochain, ni on ne sauve la société contre le gré de la Providence, en dehors de l'ordre établi et des voies tracées par elle. Aussi bien, comment concevoir que l'obéissance, cette disposition fondamentale de la vie surnaturelle, pût jamais, si peu que ce soit, perdre de son empire et s'affaiblir dans l'Eglise, sans qu'aussitôt la vie même de l'Eglise en fût affectée et que les membres du corps du Christ en pâtissent ? Bien entendu, pas plus que que le chrétien, le religieux n'abdique sa raison : il obéit plus souvent, plus continuellement, plus complètement, mais il garde le droit, il a, au besoin, le devoir de faire de légitimes représentations à son supérieur. Mais, ces réserves faites, l'obéissance, telle que sa règle la lui impose, est la seule voie qui le conduise vraiment à Dieu.

Nous faisions allusion à un second doute ; nous voulions parler de cette objection, si souvent dirigée contre l'obéissance religieuse : elle tue l'initiative. En vérité, vaut-il la peine de répondre au reproche ? Que des abus, de l'inintelligence aient pu se glisser et se soient glissés, même souvent, dans la pratique de la vertu et l'interprétation de ses exigences, qui en douterait ? Mais la vertu elle-même en est-elle responsable ? L'obéissance religieuse, parce qu'elle est surnaturelle, et, par conséquent, un principe d'activité supérieure, doit développer l'initiative, loin de la tuer, et non seulement, ce qui va de soi, dans l'effort de la vie intérieure proprement dite, mais encore, suivant les conditions et les circonstances, dans les œuvres de zèle elles-mêmes. Et certes, si les règles des grands ordres religieux, pour ne

parler que de ceux-là, écartent certaines formes d'initiative et entravent jusqu'à un certain point la liberté d'action de leurs membres, on peut dire que, bien entendues, l'influence qu'elles exercent, refrène, dirige, canalise, mais ne paralyse aucunement, bien au contraire, l'esprit d'initiative : il se pourra qu'elles entravent parfois l'individu, oui, mais ce sera, en fin de compte, au bénéfice de l'activité générale.

Résumons-nous. Nous avons voulu rappeler dans cette note que l'obéissance chrétienne tient de la nature même de la vie surnaturelle, c'est-à-dire de la communication de la vie divine à l'homme, le caractère absolu et envahissant de ses exigences, comme aussi les formes multiples, souples, exactes et précises, de son exercice et de sa pratique. Définir la vie surnaturelle, c'est justifier l'obéissance chrétienne et en déterminer les exigences.

Louvain. Paul Claeys-Bouuaert.

LA LETTRE SPIRITUELLE DE L'ABBÉ MACAIRE

Nous devons à l'antiquité chrétienne, plus précisément au monachisme égyptien du quatrième siècle, un petit écrit de spiritualité bien remarquable. C'est, sous le voile un peu lourd de la rédaction latine qui l'a fait connaître au monde occidental (1), un programme presque complet, nettement

(1) Il existe aussi une rédaction syriaque conservée dans une dizaine de manuscrits du Musée Britannique, dont trois remonteraient au VIe et au VIIe siècles (nos 727, 753 et 762 de W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*. 2e partie, 1871). G. L. Mariott a relevé les leçons les plus importantes de cette rédaction syriaque, dans un récent article du *Journal of theological Studies*, 1918, p. 42-44 : *Macarius of Egypt : his Epistle Ad Filios Dei in Syriac*. Mais, on ne sait trop pourquoi, il n'a consulté qu'un manuscrit du IXe siècle (n° 797 de Wright). Du même auteur, je signale dès maintenant dans le même périodique, 1919, p. 345-349, deux courtes notes relatives à Macaire, auxquelles j'aurai à me référer : *Isaac of Nineveh and the*

tracé, de vie ascétique et mystique ; programme d'autant plus précieux que les anciens Pères ne se sont pas souvent arrêtés à mettre en formules, ni surtout à présenter dans une suite ordonnée, les secrets de la sanctification et de l'amour divin. En langage moderne, on pourrait intituler ces pages de doctrine et d'expérience : les voies et les obstacles de l'union à Dieu ; ou bien encore : par quelles étapes progressives une âme arrive au règne de l'Esprit. La tradition les donne simplement pour une lettre de saint Macaire à des disciples.

*
* *

On peut noter tout de suite que le morceau ne possède évidemment aucun des caractères du genre épistolaire. Il n'a ni adresse régulière (1) ni formule d'adieu, et tout son développement se poursuit dans des généralités d'ordre spirituel. La personne de l'écrivain n'apparaît que quatre ou cinq fois, par des touches à peine sensibles. Il n'a pas le temps d'énumérer toutes les tentations de présomption auxquelles l'ascète est exposé : *multa alia quae*

Writings of Macarius of Egypt, et *Gennadius of Marseille on Macarius of Egypt*. L'objet du présent travail étant de donner un texte latin à peu près intelligible — le texte même qui a circulé jadis en Occident et non pas de rétablir la teneur originale de la lettre, j'ai pu me dispenser, dans l'édition, de faire appel au secours du syriaque. On trouvera pourtant à la suite des variantes latines quelques indications utiles fournies par M. Marriot en 1918.

(1) L'intitulé propre à la rédaction syriaque semble bien n'être qu'une paraphrase du titre normal conservé en latin et confirmé par la notice de Gennade. Voici cet intitulé au complet, d'après le manuscrit syriaque de l'année 534, f. 221 : « En outre, de saint Macaire, lettre première. Macaire abbé écrit à tous ses fils bien aimés, les exhortant et les saluant » (Wright, l. c., p. 636). On aura voulu ici justifier l'appellation de « lettre », dès lors fixée par la tradition grecque. Il ne sert de rien d'invoquer l'autorité d'Isaac de Ninive, écrivain syriaque qui vivait à la fin du VIIe siècle (Marriott, l. c., p. 346). Isaac rapporte l'intitulé à peu près comme ci-dessus. Mais il est clair qu'il a eu entre les mains la collection des « lettres » syriaques, déjà formée au VIe siècle. Il n'est donc pour nous qu'un témoin secondaire. Du reste, à supposer que l'insignifiante adresse du syriaque procède d'une recension grecque, elle s'évanouirait finalement, à l'analyse, en même temps que l'appellation trompeuse de « lettre » donnée à toute la pièce.

dicere longum est (l. 40) ; il ne juge pas non plus nécessaire d'indiquer toutes les illuminations dont sera gratifiée l'âme fidèle : *multa alia quae me tacente sanctus uir intellegit* (l. 101). A deux reprises, il a de banales excuses littéraires : *ut dixi* (l. 59), *ut ita dicam* (l. 79). C'est pour conclure qu'il pousse sa pointe la plus hardie : « son conseil » (*secundum meum consilium*, l. 123) est qu'en résumé, faute d'un renoncement total, il serait vain de prétendre à la vie de l'Esprit.

D'autre part, loin d'avoir affaire à des correspondants déterminés, ce docteur impassible et lointain vise nommément « l'homme », tout homme avide de perfection évangélique (1). On a bien quelque idée que les observances mises en cause de temps à autre, les veilles, les jeûnes, les prières (2), comme aussi les tentations prévues (3), ont pour cadre l'érémitisme mitigé de l'Egypte septentrionale, un milieu amorphe, sans « règle », où l'âme, abandonnée à elle-même et à Dieu, ne trouve de guide que dans l'enseignement des ascètes expérimentés. Mais cette explication, suggérée par l'histoire, ne fait pas que l'écrit puisse passer pour une lettre destinée à des disciples particuliers ; tout le contraire. Disons donc plutôt qu'il est un discours, une monition spirituelle ayant pour but d'instruire et d'encourager des candidats à l'ascèse, et nous lui aurons rendu son vrai sens ; surtout si nous ajoutons que les novices en question sont censés vivre dans le libre système monastique établi par saint Antoine sur les bords du Nil.

Ces remarques ne sont pas tout à fait oiseuses ; elles permettent, je crois, de déterminer assez bien l'origine littéraire de la prétendue lettre de Macaire et, peut-être aussi, de saisir mieux la question d'authenticité qui se pose au sujet des fameuses homélies « pneumatiques » publiées sous le nom du même Macaire.

Une donnée, en effet, tient bon dans l'énoncé du titre traditionnel ; à savoir, l'attribution à Macaire. Personne, à moins d'être affligé d'un travers mental, ne songera à con-

(1) Voir l. 3, 88, 95, 119, 123 ; et cf. l. 102 : *sanctus uir*.
(2) Cf. l. 9, 40, 110.
(3) Cf. notamment l. 37 et 56.

tester cette indication ; c'est la pierre solide, où le travail de construction peut s'appuyer. Mais une difficulté se présente aussitôt, d'apparence formidable. Macaire a été un nom fort commun en Orient, dans la gent monastique (1). De quel Macaire s'agira-t-il ? En réalité, l'affaire se laisse débrouiller sans trop de peine. Une fois éliminés les comparses, les vrais concurrents ne sont que deux : « *ambo Macarii* (2) », — les deux grands ascètes contemporains, associés déjà par Palladius (3), par Rufin (4) et par Cassien (5), mais aussi dûment distingués au moyen de surnoms : l'Egyptien et l'Alexandrin (6). Or, derrière les surnoms, et malgré la communauté du nom, ce sont bien aussi des personnalités distinctes qui apparaissent.

Palladius, témoin de premier ordre en l'occurrence, venu à Scété juste après la mort de Macaire d'Egypte (en 390), puis établi aux Kellia pendant les trois dernières années d'existence de Macaire l'Alexandrin (391-395), a dépeint les rivaux excellemment en deux petites phrases, plus précieuses à nos yeux que les « merveilles » et aventures dont il a composé pour le reste son récit. L'Egyptien « était, disait-on, sans cesse en extase et passait son temps beaucoup plus occupé de Dieu que des choses subcélestes. » (7) Quant à l'Alexandrin, « voici quelle était son ascèse : entendait-il rapporter quoi que ce soit (comme ayant été réalisé) quelque part, il se mettait à faire de même d'une manière parfaite » (8) ; en d'autres termes, — et l'allégation est justifiée par une série d'exemples, — le souci de cet « athlète du Christ » était, dans sa manière de vivre, de dépasser les observances de ses émules, de les « battre » tous, comme

(1) Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VIII², 1713, p. 574 ss. ; Dom Butler, *The Lausiac History of Palladius*, t. II, 1904, p. 193 s.

(2) *Historia monachorum*, c. 29 (*P. L.*, t. XXI, éd. 1878, 455 B).

(3) *Histoire Lausiaque*, début du c. 17 (éd. Butler, l. c., p. 43, 5).

(4) *Historia monachorum*, début du c. 28 (*P. L.*, t. c., 449 s.). Je dis : Rufin, pour simplifier, estimant avec D. Butler et contre Preuschen que le latin de Rufin est une traduction du grec.

(5) *Conlatio XVIII*, IX, 2 (éd. Petschenig, p. 543, 20).

(6) Voir Palladius et Rufin, aux mêmes passages, un peu plus avant.

(7) *Histoire Lausiaque*, c. 17 (p. 44, 25 27).

(8) Ib., c. 18 (p. 48, s.).

s'exprime Dom Butler (1), et d'obtenir des « records ». Mais, précisément, cet esprit d'individualisme (2), tel qu'on le voit au mieux chez l'Alexandrin, est l'un des traits les plus significatifs du monachisme égyptien, son plus grave défaut en même temps, ouvrant la porte à tous les excès possibles, sous prétexte d'accomplir des prouesses. Néanmoins, le monachisme égyptien a produit d'admirables fruits de sainteté chrétienne et de pur mysticisme. Cet autre aspect du tableau, moins frappant sans doute que le premier, mais tout aussi réel et plus important, c'est Macaire d'Egypte, perdu dans sa prière, qui le représente.

Après avoir souligné cette différence générale de tendances qui donne une première orientation, hâtons-nous de constater que, si les visiteurs étrangers, Palladius et ses pareils, étaient souvent (3) plus attirés par les « performances » extraordinaires d'un Macaire d'Alexandrie, la tradition indigène des *Apophtegmes* s'est, en fait, prononcée comme nous, dans ce débat de mérites, en faveur de l'autre Macaire. A lui la palme. On ne le distingue pas seulement comme « l'Egyptien ». Il est « le Grand » (4), tout comme Antoine (5). Sainteté et sagesse à part, il a en effet, de prime abord, un avantage considérable, un droit, pour ainsi dire, hérité à incarner le vrai monachisme et à parler en son nom : il est le disciple immédiat du fondateur, de saint Antoine († 356) (6), dont il a continué l'œuvre en organisant la vie monastique à Scété (7). C'est près de lui que, vers la fin du siècle, viendra s'instruire un savant homme, le

(1) *Benedictine Monachism*, 1919, p. 13; rapprocher *The Lausiac History*, t. I, 1898, p. 237.

(2) Cf. D. Butler, *The Lausiac History*, I, p. 238.

(3) Cassien est une exception notable. C'est de doctrine qu'il était surtout avide, et c'est grâce à lui, en effet, grâce à ses *Institutes* et à ses *Conférences*, — à côté des recueils originaux d'*Apophtegmes*, — que nous pouvons nous faire une juste idée des aspirations profondes et du système spirituel des moines d'Egypte. La valeur de son témoignage, à cet égard, a été discutée par D. Butler dans des pages excellentes (op. c., I, p. 203-208).

(4) *Apophtegmes* de Cotelier, n°s 4, 16, 21, 32; de Poussines, n° 1 (cf. *P. G.*, t. XXXIV, 232, 241 ss.).

(5) *Histoire Lausiaque*, c. 21 (p. 65, 19; cf. p. 66, 71).

(6) Cf. D. Butler, op. c., I, p. 225.

(7) Cassien, *Conlatio XV*, 3 (p. 428, 22).

seul auteur spirituel qui soit sorti de ce milieu de moines, Evagre le Pontique (1). Si l'on parcourt donc cette mine, trop négligée, de renseignements de première main, les recueils d'*Apophtegmes*, on s'aperçoit que les oracles recueillis par la foule anonyme pour perpétuer le souvenir de « Macaire » sont placés, à très peu d'exceptions près, dans la bouche de l'Egyptien (2), et qu'aussi son chapitre est de beaucoup le mieux fourni de tous : quarante-et-un articles dans la seule collection alphabétique publiée par Cotelier (3). De cela, on est autorisé à conclure que « l'abbé Macaire » tout court, c'est normalement l'Egytien. Cette règle vaudra pour les mentions qui se rencontrent chez Cassien et dont l'imprécision embarrasse tout d'abord (4). Par suite enfin, lorsque Gennade attribuera instinctivement à l'Egyptien la lettre que la tradition latine lui livrait sans autre référence (*Macarius monachus ille Aegyptius... scripsit epistulam...*) (5), il est clair désormais que son instinct l'aura bien guidé, dans le sens même de l'authentique tradition orientale qui, parmi tous les Macaires, donne la première place à Macaire d'Egypte.

Ces observations ramènent à la question littéraire. En quel sens Macaire d'Egypte sera-t-il auteur? Car, ainsi qu'il a été indiqué tout à l'heure, l'Egypte des Pères du désert (6) n'a pas produit d'écrivain, sauf Evagre, un Cappadocien, qui avait fait sa théologie auprès de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, et qui du reste appartient à la seconde génération des disciples de saint Antoine (7). Il est à remarquer, pareillement, que Cassien, revenu d'Egypte vers 400 et commençant à écrire sur la vie mo-

(1) Socrate, *H. E.*, IV, 23 ; Gennade, *De viris ill.*, 11 ; et cf. Tillemont, op. c., X, 1705, p. 373.

(2) Floss ne fait pas difficulté de le reconnaître (*P. G.*, ib., 137 s.)

(3) *P. G.*, t. LXV, 257-81 (et t. XXXIV, 236 ss).

(4) Voir l'index de l'édition de Petschenig, *C. S. E. L.*, t. XVII, 1888, p. 424.

(5) *De viris ill.*, c. 10.

(6) J'exclus ici de l'horizon le groupe des monastères pacômiens.

(7) Le recueil des œuvres d'Evagre a été publié d'après le syriaque par W. Frankenberg, Berlin 1912. Sur les écrits conservés en latin, on peut voir *Revue Bénédictine*, 1911, p. 143 ss.

nastique vers 420, dépend avant tout de sa propre mémoire; il n'a aucun modèle littéraire dans ce nouveau genre de composition et ne sait pas que les vénérables ascètes qu'il admire tant aient jamais écrit eux-mêmes (1). C'est justement là un des meilleurs arguments négatifs qu'on peut faire valoir contre l'authenticité des cinquante homélies pneumatiques (2).

Les *Apophtegmes* nous tirent encore ici d'embarras. On y lit ceci, par exemple : « Macaire d'Egypte vint un jour de Scété à la montagne de Nitrie pour l'oblation de l'abbé Pambo, et les anciens lui dirent : Adresse la parole aux frères, ô père. — Et lui, de commencer : Si je ne suis pas encore un moine, j'ai vu en tout cas des moines... » Suit une historiette pour illustrer la maxime énoncée, laquelle est alors répétée par manière de conclusion (3). Autre souvenir un peu différent : « Un jour, les anciens de la montagne envoyèrent dire à l'abbé Macaire à Scété : Une foule de gens t'assiègent ; viens plutôt vers nous, que nous te contemplions avant que tu ne partes chez le Seigneur. Arrivé à la montagne, toute une foule se réunit pour le voir. Et les anciens le prièrent d'adresser la parole aux frères. Sur quoi, il dit : Pleurons, frères ; que nos yeux répandent des larmes, avant de nous en aller où nos larmes consumeront nos corps. — Et tous de pleurer, la face contre terre, et de dire : O père, prie pour nous. » (4). Voilà donc deux circonstances précises dans lesquelles Macaire fut invité à discourir pour l'édification des « frères ». L'un des auditeurs, évidemment, a pris soin de mettre par écrit l'incident. Les « apophtegmes » ne peuvent s'expliquer d'une autre façon. Ils sont une littérature rudimentaire, mais vivante, mouvante, sans cesse croissante, née pour une grande part, et sans doute du vivant même de saint An-

(1) Voir surtout la préface des *Conférences*, n° 1 et 3. Je suis cependant porté à croire que Cassien avait pris des notes pendant ses voyages; le fait est qu'il rapporte des « apophtegmes ».

(2) Cf. J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten*, 1912, p. 5.

(3) N° 2 de Cotelier : *P. G.*, LXV, 260 (et XXXIV, 237) ; on a le même texte en latin : *Verba seniorum* II, 3, n° 3 (*P. L.*, LXXIII, éd. 1879, 1006 s.).

(4) N° 34 de Cotelier : ib , 278 (257); et de même en latin : *V. s.* I., 3, n° 9 (ib. 861).

toine, de l'enseignement oral donné par les ascètes de réputation. En un sens, ils tiennent lieu de « règle » ; ils offrent une norme directive, à défaut de préceptes absolus, et perpétuent une tradition. Ils finiront par former des recueils variés (1). Les sentences brillantes ou bien frappées, faciles à retenir, les brèves leçons, les dialogues rapides, les vives anecdotes en sont la forme habituelle. Pourtant, à l'occasion, le discours s'allonge et prend les proportions d'un petit traité ou d'un conte.

Il n'est guère besoin d'insister (2). La « lettre » spirituelle de Macaire, reconnue dès le principe, telle que nous l'avons, pour une admonition, est, littérairement et quant à ses origines historiques, un « apophtegme », un apoph-

(1) Cf. D. Butler, op. c., I, p. 208 ss.

(2) On regretterait cependant de n'avoir pas sous les yeux deux « apophtegmes », livrés comme tels, qui constituent l'un après l'autre un acheminement vers la « lettre » qu'on lira plus loin. La ressemblance de ton et d'inspiration est remarquable. Le premier a été conservé par Cassien à la fin du 5e livre des *Institutes* « sur l'esprit de gourmandise. » Je cite le latin : « Adhuc enim beati Macari proferetur nobis salutare mandatum... *Ita*, inquit, *debere monachum ieiuniis operam dare ut centum annis in corpore commoraturum, ita motus animi refrenare et iniuriarum obliuisci tristitiasque respuere, dolores quoque ac detrimenta contemnere tamquam cotidie moriturum* ». (*Instit.* V, 41 : éd. Petschenig, p. 113). Le second morceau, notablement plus long, vient d'une collection grecque imprimée par le P. Poussines (*Possinus*) en 1684. Je ne vois aucune raison d'en suspecter l'authenticité. En voici la traduction d'après le grec de *P. G.*, XXXIV, 232 s. : « Un frère interrogea l'abbé Macaire le Grand au sujet de la perfection. Et l'ancien répondit : — Si l'homme n'acquiert pas une grande humilité dans son cœur comme dans son corps ; (s'il ne s'habitue pas) à ne point se compter lui-même dans une affaire quelconque, mais plutôt à se placer lui-même humblement au-dessous de toute créature ; et à ne juger jamais personne, hormis lui seul ; et à supporter l'opprobre ; et à rejeter de son cœur toute malice ; et à se faire violence pour être patient, dévoué, affectueux envers ses frères, sage, tempérant, ainsi qu'il est écrit : *Aux violents appartient le royaume des cieux* ; et à ne voir de ses yeux que ce qui est juste ; et à mettre une garde à sa langue ; et à se détourner de toute nouvelle vaine et nuisible ; et à tenir ses mains dans la justice, et son cœur pur par devant Dieu, et son corps immaculé ; et à garder le souvenir de la mort devant ses yeux chaque jour ; et à renoncer à l'esprit de colère et de malice, et à la matière, et aux parents selon la chair, et aux voluptés, et au diable avec toutes ses œuvres ; et à prier sans cesse ; et en tout temps et (tout) lieu et (toute) affaire et (toute) action à se tenir près de Dieu ; — (à moins, dis-je, d'observer tout cela) on ne peut être parfait. »

tegme prolixe qui a circulé à part et que son étendue seule a maintenu hors des recueils définitifs. De même, les « homélies spirituelles » qui portent le nom de Macaire d'Egypte ne sont, très probablement, qu'un conglomérat d'apophtegmes et de fragments provenant d'instructions prononcées réellement par Macaire. Malheureusement, un habile métaphraste de l'époque byzantine s'est emparé cette fois, semble-t-il, de toute la matière pour l'arranger et l'amplifier à son gré ; à moins de découvertes dans les manuscrits (1), nous aurons beaucoup de peine à démêler le vrai du faux dans cet ensemble (2); mais, en attendant, nous possédons une explication satisfaisante de sa genèse.

*
* *

Le texte grec de la « lettre » n'a pas été retrouvé. Mais de bonne heure, elle est passée en syriaque et en latin, peut-être aussi en arabe.

(1) Le Cardinal Mai a signalé plusieurs manuscrits arabes du Mont-Sinaï, qui n'ont pas encore été examinés; l'un d'eux renferme vingt-six homélies; deux autres, des années 788 et 885, donnent à part l'homélie XIX des éditions grecques, sous le titre : « discours sur la prière » ; cf. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, 1831, p. 145, 190 ss., 599. — Je regrette de n'avoir pu me procurer une publication récente de G. L. Marriott : *Macarii Anecdota* (Harvard University Press 1919, 48 p.), qui se rapporte apparemment aux sept homélies grecques, depuis longtemps signalées, du *Baroccianus 213* d'Oxford (cf. *P. G.*, XXXIV, 393).

(2) Toutefois n'exagérons rien ; la présente collection grecque renferme des parties excellentes et tout de suite utilisables. L'homélie XIX qui vient d'être mentionnée, un morceau couvrant près de quatre colonnes de la *Patrologie* (t. XXXIV, 641-649), est d'un bout à l'autre irréprochable, et aussi voisine que possible de la « lettre », sous le rapport, soit de la pensée, soit du style. Il suffit de noter le titre ; tout factice qu'il est, il résume fidèlement le développement : « Les chrétiens qui veulent progresser et grandir doivent se faire violence pour (accomplir) tout (ce qui est) bien, afin d'être délivrés du péché intérieur et remplis du Saint Esprit. ». Si l'on rapproche les deux apophtegmes distingués précédemment, on obtient une parfaite gradation littéraire, qui représente l'esprit d'un même auteur évoluant depuis la simple sentence jusqu'au discours bien proportionné ; la « lettre » latine prend place exactement entre l'apophtegme grec du P. Poussines et la prétendue homélie XIX.

La rédaction latine paraît avoir été faite dès la première moitié du cinquième siècle. Vers 470, le prêtre marseillais Gennade l'avait sous les yeux ; la notice de son catalogue ne peut laisser le moindre doute à ce sujet (1). Gennade, selon son habitude, propose un résumé en beau style ; cette transposition n'empêche pas de reconnaître l'original (2). Seule, la dernière phrase représente une interprétation tendancieuse, pour la défense des idées qu'on a appelées « semi-pélagiennes », lesquelles sévissaient alors en effet dans la Gaule du sud-est. Macaire n'est pas plus « pélagien », même avec une sourdine, que les théologiens grecs de la fin du IVe siècle, que saint Basile ou saint Jean Chrysostome. En définitive, il accorde la prépondérance à l'action divine, comme il entend avant tout soumettre l'homme à l'Esprit ; mais il ne croit pas moins, en bon moraliste, à la nécessité de l'effort personnel. C'est cette dernière attitude qui a fait illusion à Gennade. Il a cru pouvoir agréger à son parti le vieux maître égyptien. On s'explique d'ailleurs que la pièce ait eu du succès parmi les *Massilienses*.

Un peu plus tard, dans la même région, on la retrouve entre les mains de saint Césaire, qui l'inséra dans une de ses collections de discours (3). Le titre dont il la décora pour la circonstance : *His qui in coenobiis sunt doctrina abbatis Macharii* — exprime suffisamment son dessein et l'intérêt qu'il y prit. Le recueil en question appartient, vraisemblablement, au début de l'épiscopat de Césaire (503-543). Néanmoins, l'époque de Gennade est bien dépassée.

(1) « Macarius. . unam tantum ad iuniores professionis suae scripsit epistulam : in qua docet illum perfecte Deo posse seruire qui condicionem creationis suae cognoscens, ad omnes semetipsum inclinauerit labores et, luctando atque Dei aduersum omne quod in hac uita suaue est auxilium inplorando, ad naturalem quoque perueniens puritatem, continentiam uelut naturae debitum munus obtinuerit. » c. 10 (éd. Richardson 1896, p. 64 s.).

(2) Cf. G. L. Marriot, l. c., p. 348.

(3) C'est la collection dite des *XLII Admonitions*. Dans le manuscrit type (Chartres 67, de la fin du VIIIe siècle), la composition de Macaire se présente sous le numéro XX ; dans l'édition de Cousin (1558), elle est la « dix-neuvième homélie ». Les anciens historiens, ignorants de ses origines, ont été un peu embarrassés par le contexte ; voir, par exemple, l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, 1735, p. 199, 228.

Nous voici déjà au moyen âge, et le programe d'ascétisme conçu parmi les solitaires de la vallée du Nil n'a plus d'autre objet que d'éclairer la religion des cénobites du pays d'Arles.

De ces deux faits, la référence de Gennade et l'emploi par saint Césaire, on voudrait peut-être inférer que la « lettre » a été mise en latin sous l'influence de Cassien, ou du moins dans un monastère de Provence. Cette hypothèse est assez séduisante par elle-même. Mais si le traducteur savait le grec, on est obligé de reconnaître que sa maîtrise de la langue latine était fort imparfaite et que son travail n'a pas été beaucoup surveillé. L'apparence est qu'il était de langue grecque et vivait dans un milieu bilingue où l'on possédait mieux le grec que le latin. La traduction dut s'introduire tout de suite dans les recueils de *Vitae Patrum*. C'est dans ce contexte que nous la rencontrons habituellement ; mais aucun manuscrit ne peut prétendre à représenter exactement la physionomie de la collection primitive. Le meilleur, qui a toute chance de nous rendre le texte du cinquième siècle, n'a été copié qu'à la fin du douzième et rattache la « lettre » au grand recueil des *Adhortationes*, lequel fut composé seulement vers la fin du sixième.

Au dixième siècle, une recension particulière et incomplète (1) s'amalgama avec divers autres éléments littéraires, en particulier avec une pièce apocryphe qui portait aussi le nom de Macaire dans certains recueils de règles monastiques (2) ; le tout fut intitulé : *Epistola beati Macharii ad monachos*, et introduit dans une collection ascétique « sur les vertus », imitée de celle d'Alcuin. Cette compilation, extrêmement populaire au moyen âge et sou-

(1) Elle comprend les trois premiers paragraphes et le début du cinquième.

(2) « Epistola beati Macharii ad monachos » : publiée comme telle par L. Holstenius, *Codex regularum*, Rome 1661, I, p. 51 (cf. *P. L.*, t. CIII, 451, d'après la réédition de Brockie 1759), elle a été réimprimée par Floss pour Migne. *P. G.*, t. XXXIV, 411 (mais non dans le petit volume de 1850), et présentée comme une composition de Macaire d'Alexandrie (cf. ib., 403). Il est certain que cette pièce diffère trop de la lettre *ad filios* pour pouvoir provenir du même auteur. Je montrerai, dans une autre occasion, de quels éléments littéraires elle se compose réellement.

vent diversifiée (1), a laissé de nombreux manuscrits, de l'insignifiance desquels le chercheur intéressé à Macaire ne devra plus s'étonner. Il y a une autre raison de les mentionner. L'un d'eux, par une curieuse coïncidence, fut employé par les premiers éditeurs des *Vitae Patrum*, à la fin du quinzième siècle (2). La collection « sur les vertus » prit place dans la quatrième partie, avec l'étiquette : *De laude et effectu uirtutum*, et la lettre interpolée de Macaire se trouva juste au terme du volume. Elle fut, sous cette forme, très souvent réimprimée (3) ; ce qui n'empêcha pas un Bénédictin de Saint-Vanne, D. Petitdidier, de présenter le texte au public en 1692, comme s'il était encore inédit (4).

Pendant ce temps, la série des *Admonitions* césariennes trouvait de même un éditeur, Gilbert Cousin (Bâle 1558), et passait peu après dans les grandes *Bibliothèques* patristiques (Bâle 1569 — Lyon 1677). Dans ce contexte, la rédaction authentique de la « lettre » fut donc imprimée une dizaine de fois (5). H. J. Floss, évidemment, ignorait la plupart de ces détails, lorsqu'en 1850, dans un petit ou-

(1) La forme première est celle qu'on rencontre parfois sous le nom d'Adelger ou Adelher en quinze ou seize chapitres ; elle a été publiée par B. Pez, *Thesaurus Anecdotorum*, II, 1721, p. 19-59. Une autre recension, sensiblement plus étendue, se présente sous le nom d'Albuinus. Le cas est, au total, beaucoup plus complexe que ne le suppose B. Hauréau, *Journal des Savants*, 1886, p. 684. La fausse lettre de Macaire constitue, habituellement, le dix-septième ou le dix-huitième chapitre d'une recension intermédiaire.

(2) Edition d'Antoine Koburger, Nuremberg 1478 ; j'ai consulté l'exemplaire du Musée Britannique de Londres : *IB 7170*.

(3) Cf. H. Rosweyde, Prolégomène XIX aux *Vitae Patrum* : *P. L.*, t. LXXIII, éd. 1879, 67.

(4) *Remarques sur la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Du Pin*, II, p. 220. Je présume que Petitdidier s'est servi du manuscrit *30* de la Bibliothèque de Verdun (XIe s. ?), autrefois à Saint-Vanne.

(5) Voir notamment : *Bibliotheca veterum patrum*, Paris 1609, t. II, 666 ; *Magna Bibliotheca v. p.*, Cologne 1618, t. V, 3e partie, 786 ; *Maxima Bibliotheca v. p.*, Lyon 1677, t. VIII, 869. Dans toutes ces collections, la « doctrina abbatis Macarii » est devenue la dernière homélie (46me). Dans la *Patrologie* de Migne, qui, sous cette forme, l'a recueillie de la *Maxima*, elle est passée à l'*Appendice* de Saint Césaire : *P. L.*, t. LXVII (1865), 1163 ; c'est peut-être pour cela qu'elle a été perdue de vue. — Je renverrai plus loin à l'édition de Bâle.

vrage sur Macaire (1), puis au compte de Migne en 1860 (2), il donna un nouveau texte de l'ancienne version latine et reprit l'édition de la pièce apocryphe. Pour cette dernière, le professeur de Bonn a consulté deux manuscrits récents de Vienne et de Bruxelles. De la première, il a connu trois témoins appartenant au groupe des *Vitae Patrum :* le plus ancien et le moins mauvais est un médiocre manuscrit du treizième siècle, que les deux autres ne contribuent pas à améliorer.

Les ressources dont on dispose aujourd'hui sont beaucoup plus abondantes et permettent de présenter une édition, sinon tout à fait satisfaisante, du moins assez proche, avec son cortège de variantes, de la tradition totale. J'ai retenu et comparé les témoins suivants, répartis en quatre classes :

1° *A :* Londres, Musée Britannique, *Addit. 38.684* (ancien Phillipps 1345 : « liber sancte crucis Vallis Frigide »), fin XIIe s., f. 195 v. ; préférable pour l'ensemble à tous les manuscrits concurrents, en dépit de quelques grosses sottises verbales : seul notamment, il a conservé l'apodose du § 7, l. 49 ; il a d'ailleurs toutes les bonnes leçons du groupe *B* (formé des six manuscrits suivants) et n'en offre aucune qui soit sérieusement suspecte.

(1) *Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces ad fidem Vaticani, Vindobonensium, Berolinensis, aliorum codicum ;* primus edidit Henricus Josephus Floss : p. 191-195 (I. « Epistola sancti Macarii ») ; p. 195-198 (II. « Epistola suppositicia sub nomine Macharii a Petitdidier edita »). De la première lettre, l'éditeur dit : « Codices huius epistolae *hucusque ineditae* contuli tres .. »

(2) *P. G.*, t. XXXIV, 1860 (1858) c. 405-410 (I. « Epistola sancti Macarii Aegyptii ») ; c. 448-446 (IV. « Epistola suppositicia .. »). C'est, sans différences, l'édition de 1850. Le contexte seul est modifié : la fausse lettre grecque du manuscrit de Berlin (le P. Stiglmayr a montré récemment qu'elle était faite d'emprunts à Saint Grégoire de Nysse) passe de la troisième place à la seconde (c. 409-442), et la fausse lettre latine d'Holstenius est indroduite (c. 441-444). Comme l'indique clairement le titre général du volume, Floss n'est responsable que de la première partie : c. 1-448 ; au revers du titre, on lit, non sans amusement, un « avis » des « éditeurs », écrit dans le bon style des préfaces commerciales des deux Patrologies, et qui livre « le savant docteur » — c'est-à-dire Floss — à la vindicte publique, à cause de ses continuels retards.

2° *N :* Paris, Bibl. Nationale, *Nouv. Acq. lat. 697* (du chapitre d'Albi), XIIe s., f. 116 v.; bon manuscrit, très faiblement interpolé : saint Césaire a eu sous les yeux, pour son édition, un manuscrit du même type;

L : Londres, Musée Britannique, *Royal 8 D VIII* (probablement de Llanthony, Monmouth), 2e moitié du XIIe s., f. 47 v.; très intéressant manuscrit qui, d'un bout à l'autre, ajoute aux bonnes leçons du groupe une série de corrections anciennes, destinées à rendre le texte plus intelligible;

P : Paris, Bibl. Nationale, *lat. 17623* (des Feuillants de Paris), XIIe s., f. 141 v.; manuscrit neutre, de même que les trois suivants; cependant il fait un sous-groupe avec le manuscrit de Vienne;

R : Rome, Bibl. Vaticane, *Regin. 588* (des Célestins de Marcoussis), XIIIe s., f. 112 v.; employé par Floss;

T : Londres, Musée Britannique, *Royal 8 C VI* (provenance indéterminée), fin XIIe s., f. 144 v.;

V : Vienne, anc. Bibl. Impériale, *lat. 386* (de P. Lambecius), XIIe s., f. 87 v.

(Pour la commodité, j'appelle : *B*, le *consensus* des six manuscrits *LNPRTV*, et : B^2, le *consensus* des quatre manuscrits *PRTV*. Le témoignage de *A* est toujours donné, sauf pour les différences d'orthographe : celui de *L* et de *N*, toutes les fois qu'il est intéressant; les variantes de détail des manuscrits du groupe B^2 sont le plus souvent négligées, afin de ne pas encombrer l'*apparatus*. Le manuscrit *A* et les six manuscrits *B* (1), représentent ensemble la tradition des *Vitae Patrum*. En somme *A*, contrôlé par *B* et par *C*, fournit un texte qu'on peut considérer comme primitif.)

3° C^1 *:* Chartres, Bibl. de la Ville, *67* (du Chapitre), fin VIIIe s. (avec corrections faites au IXe s.), f. 76 v.; ce beau manuscrit des *Admonitions* de saint Césaire paraît bien représenter une excellente tradition du VIe ou du VIIe s.; en conséquence, j'ai gardé dans le texte beaucoup de ses détails graphiques;

E : édition des *Admonitions* par Cousin (*Cognatus*),

(1) J'ai délibérément laissé de côté quatre autres manuscrits de la même famille : Lincoln, Chapitre *C 4 II*, XIIe s.; — Oxford, Bodley *839*, XIIe s., f. 40; — Cambridge, Université *2376*, XIIe s., f. 140 v.; — Bruxelles, Bibl. Royale *II. 931*, XIIIe s., f. 96 v.

Bâle 1558; en fait, j'emploie la réimpression de Grynaeus : *Monumenta patrum orthodoxographa*, Bâle 1569, p. 1900; — le texte de Migne n'est pas utilisable : il se ramène à une révision arbitraire qu'on retrouve dans les différentes éditions de Marguerin de la Bigne (1).

(J'appelle *C* le *consensus* C^1E. Il est clair que saint Césaire s'est servi d'un manuscrit semblable à *N*; il a modifié l'ancien texte assez fréquemment, mais par des retouches presque toujours insignifiantes. Le témoignage de saint Césaire est, en l'espèce, d'une importance considérable; grâce à son interposition, les *Vitae Patrum*, que nous atteignons au XIIe siècle, prennent la valeur de collections du Ve.)

4° *D :* groupe des plus anciens manuscrits de la lettre interpolée : Berlin, anc. Bibl. Royale, *Phillipps 36-1723* (de Saint-Vincent de Metz), Xe siècle, f. 38 v.; — Bruxelles, Bibl. Royale *8714-19* (de Marchiennes), XIe s., f. 662; et *II. 1134* (d'Aulne), XIIIe s., f. 150 v.; — Boulogne, Ville *57* (de Mont-Saint-Eloi), XI-XIIe s., f. 107 v. — Il est inutile de distinguer ces manuscrits en particulier; ils représentent d'accord un exemplaire ancien des *Vitae Patrum*, retouché probablement d'après la rédaction césarienne.

* * *

INCIPIT EPISTOLA SANCTI MACHARII MONACHI AD FILIOS

1. In primis quidem, si coeperit homo, semetipsum agnoscere quur creatus sit, et exquisierit factorem suum Deum, tunc incipiet paenitere super his quae commisit in tempore neglegentiae suae. Sic demum benignus Deus dat illi tristitiam pro peccatis.

2. Et post haec iterum per suam benignitatem donat illi adflictionem corporis in ieiuniis et uigiliis, et orationis instantiam, et contemptum mundi, et ut libens inlatas iniurias sufferat, et ut odio habeat omne refrigerium corporale, et ut diligat planctum magis quam risum.

(1) Le travail de révision apparaît dès le titre ; au lieu de : *(Pro) his qui in coenobiis sunt doctrina abbatis Macharii*, on lit : *Doctrina a. M. de his qui...*

3. Post haec tribuit illi desiderium fletuum planctuumque, humiliationem cordis, et humilitatem, et ut trabem oculi
15 sui consideret, non alterius festucam nitatur eruere, et dicat semper : *Quoniam iniquitatem meam ego agnosco, et delictum meum contra me est semper*, et ut diem exitus sui in mente habeat et quomodo in conspectu Dei occursurus sit, sed et iudicia et poenas describat in conspectu mentis suae
20 necnon etiam merita et honores qui dandi sunt sanctis.

4. Si igitur uiderit quoniam haec illi suauia sunt, temptat eum si abrenuntiat uoluptatibus et resistit aduersus inpugnantes huius mundi principes qui uinxerant eum prius ; sed et escae uariae delectationes, quae emollire faciunt cor, ut prorsus
25 propemodum uinci queat lassitudine corporis et longinquitate, dicentibus illi cogitationibus suis : « Quanto temporis spatio hunc laborem sufferre poteris? », et « quia ardui laboris sit ut mereatur quis inhabitatorem habere Deum, praesertim tu qui multa peccasti », et « quanta tibi possunt remitti peccata a Deo? »
30 *5.* Si autem cognouerit quia cor illius firmum est in timore Dei et non dimittit locum suum, sed fortiter resistit, tunc uenient illi sub occasione iustitiae cogitationes dicentes : « Peccasti quidem, sed paenitentiam egisti, iam sanctus es » ; et faciunt illum recordari quorundam hominum peccata
35 qui non egerunt paenitentiam, superseminantes illi in corde uanam gloriam.

6. Non solum uero hoc, sed etiam faciunt quosdam homines laudare eum subdole et prouocare eum ad opera quae ferre non potest, inmittentes illi cogitationes non uescendi
40 et non bibendi necnon et uigiliarum, et multa alia quae dicere longum est ; et facilitatem illi ad haec perficienda tribuunt si quo modo eum ad haec inliciant, praecauente scriptura et dicente : *Ne declinaueris ad dexteram neque ad sinistram, sed rectum iter ingredere.*

45 *7.* Si autem benignus Deus perspexerit quia nulli eorum adquieuit cor ipsius, dicente Dauid et de huiuscemodi temptationibus significante : *Probasti cor meum et uisitasti nocte, igne me examinasti et non est inuenta in me iniquitas*, tunc respicit eum de caelo sancto suo et inmaculatum semper
50 custodit. Et hoc perspiciendum quur nocte dixerit et non die : uidelicet quia circumuentiones inimici nox sunt, sicut beatus Paulus dicit non esse nos filios tenebrarum sed lucis, quia Filius Dei dies est, diabolus uero nocti adsimilatur.

8. Si uero haec omnia bella supergressa fuerit anima,
55 tunc incipiunt illi inmittere aduersariae cogitationes fornicationis desiderium et nefandum stuprum. In his

igitur omnibus infirmatur anima et cor tabescit, ut inpossibile sibi credat esse custodiam castitatis, — subiungentes illi, ut dixi, temporis prolixitatem, uirtutum uero laborem, 60 et quia grande sit honus ipsarum et inportabile, — subiungentes illi infirmitatem corporis et fragilitatem naturae.

9. Si autem ad has inpugnationes non lassauerit, tunc benignus et misericors Deus mittit illi uirtutem sanctam, et confirmat cor ipsius et dat illi laetitiam et refrigerium 65 et possibilitatem ut fortior inimicis inueniatur, ut illorum aduersus eum inpugnatio non praeualeat, — timentes quae inhabitat in eo uirtutem, sicut et sanctus Paulus dicit : *Contendite et accipietis uirtutem* ; haec quippe est uirtus quam beatus Petrus ait, dicens : *Hereditatem incorruptam* 70 *et inmarcescibilem, conseruatam in caelis in uobis qui in uirtute Dei custodimini per fidem.*

10. Tunc benignus et clemens Deus si uiderit quia cor ipsius corroboratum est super inimicos suos, tunc paulatim subtrahit uirtutem quae illi opitulabatur, et concedit inimicis 75 inpugnare eum variis concupiscentiis carnis necnon et uanae gloriae cupiditate, et superbiae ceterorumque temptamentis uitiorum quae ad perditionem trahunt, ut propemodum adsimiletur naui quae sine gubernaculo in scopulis huc illucque offendit.

11. Cum autem cor illius emarcuerit in his et, ut ita dicam, 80 defecerit ad singula temptamenta inimici, tunc hominum amator Deus, curam habens creaturae suae, inmittit illi sanctam uirtutem et confirmat, subiciens cor et animam et corpus ipsius et omnia uiscera eius sub iugo Paracliti, ipso dicente : *Tollite iugum meum super uos et discite a me quia mitis* 85 *sum et humilis corde.*

12. Et sic demum benignus Deus incipiet adaperire oculos cordis ipsius ut intellegat quoniam ipse est qui confirmat, et tunc uere incipiet nosse homo honorem dare Deo cum omni humilitate et actione gratiarum, sicut Dauid dicit : 90 *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ex hoc enim labore proelii humilitas et contribulatio et mansuetudo efficitur.

13. Cum his igitur omnibus fuerit probatus, tunc incipiet illi Spiritus sanctus reuelare ecclesiam, hoc est quae sanctis iure meritoque debentur et his qui sperant super misericordia 95 eius ; et tunc reputat secum dicens homo illud apostolicum : *Quia non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae reuelabitur in nobis*, et illud Dauid : *Quid enim mihi restat in caelo, et a te quid uolui super terram ?* — hoc est : o Domine, quanta mihi paraueras in caelo, et ego quid a te 100 quaerebam in uita mortali ? Et sic etiam incipient illi reuelari

tormenta quae passuri sunt peccatores, et multa alia quae me tacente sanctus uir intellegit.

14. Post haec uero omnia incipiet Paraclitus inire pactum cum puritate cordis ipsius et animae firmitate et sanctitate
105 corporis et cum spiritus eius humilitate, et facit eum supergredi omnem creaturam, et ut non loquatur os eius opera hominum, et ut recta oculis suis uideat, et ut ori suo custodiam ponat et iter rectum faciat gressibus suis, et ut iustitiam habeat manuum suarum, hoc est operum, et orationis instantiam necnon et
110 adflictionem corporis et uigiliarum frequentiam. Et haec disponit cum eo in mensura et discretione, et non in turbulentia, sed in quiete.

15. Si uero mens ipsius dispositionem sancti Spiritus contempserit, tunc uirtus quae in eum conlata fuerat
115 discedit, et sic pugnae efficiuntur in corde eius et conturbationes, et conturbant eum passiones corporis per momenta singula ex inpugnatione inimici.

16. Si autem conuersum fuerit cor eius et optinuerit praecepta Spiritus sancti, protectio Dei fiet super eum; et tunc homo
120 agnoscet quia indesinenter adhaerere Deo bonum est, et quoniam in ipso est uita eius, dicente Dauid : *Clamaui ad te et sanasti me*, et iterum : *Quia apud te est fons uitae.*

17. Igitur secundum meum consilium, nisi homo grandem possederit humilitatem, quae uirtutum omnium culmen est,
125 et custodiam posuerit ori suo, et cordi timorem Dei, et in eo quod se probat excellere ceteris non se praeferat, tanquam aliquid boni fecerit, et ut iniurias sibi inlatas libenter sufferat et praebeat percutienti se aliam maxillam, et ut ad omne opus bonum uiolenter erumpat et diripiat, et ut
130 animam suam in manu portet quasi cotidie moriturus, et ut uana ducat omnia quae sub hoc sole cernuntur et dicat : *Cupio dissolui et esse cum Christo*, et : *Mihi uiuere Christus est et mori lucrum*, non poterit praecepta seruare Spiritus sancti. Amen.

Citations et références bibliques. (Les textes cités sont, en général, conformes à la version hiéronymienne; d'ailleurs, ils appartiennent pour la plupart au Nouveau Testament.) — 12 Cf. Luc. VI, 21; Ioa. XVI, 20; Iac. IV, 9. 14 Cf. Mat. VII, 3-5 (Luc. VI, 41-42). 16 Ps. L, 5 (texte ancien ou « romain »). 19 Cf. Mat. XVI, 24. 23 Cf. Ioa. XII, 31; XIV, 30, etc.; Eph. V, 12; I Petr. V, 8-9. 28 Cf. Ioa. XIV, 23; II Cor. VI, 16, etc. 43 Prov. IV, 27, 26 (Vulg., 27. *Ne declines*, 26. *Dirige semitam pedibus tuis*); et cf. Deut. V, 32-33, XVII, 11. 47 Ps. XVI, 3. 49 Cf. Ps. XIII, 12; XXXII, 13, etc.; — XIX, 7. Cf. Ps. XVII, 24;

CXX, 7. 52 Eph. V, 8-9. 53 Cf. Ioa. VIII, 12; IX, 4-5; XII, 35; — XIII, 30. 67 Cf. II Cor. XII, 9. 68 Citation d'un texte apocryphe? Voir plus loin à propos de la version syriaque. 70 I Petr. I, 4-5. 77 Cf. Mat. VII, 13. 84 Mat. XI, 29. 86 Cf. Eph. I, 18. 89 Cf. Phil. IV, 6. 90 Ps. L, 19. 94 Cf. Ps. XXXII, 18. 96 Rom. VIII, 18 (début modifié; Vulg. : *Existimo quod*). 97 Ps. LXXII, 25 (texte ancien ou « romain »). 99 Cf. Mat. XXV, 34. 101 Cf. Mat. XXV, 41. 106 Cf. Rom. VIII, 39. Ps. XVI, 14. 107 Cf. Ps. XVI, 2. Ps. XXXVIII, 2. 108 Cf. Ps. XVI, 5. Cf. Ps. XVII, 25. 109 Cf. Ps. LXXXIX, 17. 111 Cf. Sap. XI, 21, 114 Cf. Eph. IV, 30. 119 Cf. Ps. CXX, 5. 120 Cf. Ps. LXXII, 28. 121 Cf. Ioa. I, 4. Ps. XXIX, 3. 122 Ps. XXXV, 10 (les textes latins donnent communément : *quoniam*). 125 Cf. Ps. XXXVIII, 12. 126 Cf. Luc. XVIII, 11. 128 Cf. Mat. V, 39. 130 Cf. I Cor XV, 31. 131 Cf. Eccl. I, 2-3. 132 Phil. I, 23 (début modifié Vulg. : *desiderium habens dissolui*). Phil. I, 21.

Variantes textuelles de la tradition latine. (Nombre de variantes d'intérêt secondaire ont été laissées de côté. Cet *apparatus* eût été démesurément long, s'il avait fallu tout consigner.) — *epistola* : quelques exemplaires du groupe D donnent *ammonitio*, par exemple *Bruxell. II, 1134* *sancti* : *beati* D *monachi* omis par B² D (*abbatis* C) 2 *ad filios* : N ajoute *suos* (à rapprocher du syriaque), R *dei*; FVD écrivent *ad monachos*, FV ajoutent ce sous-titre inspiré par l. 7 : *quomodo quis possit tristitiam habere pro peccatis;* la tradition césarienne a écarté tout le titre ancien pour écrire *His qui in cenubiis* etc. (*Pro his qui* E), voir ci-dessus 4 *quur* : dans C¹ seulement (sous la forme *quor*), exemple des graphies anciennes conservées par la collection césarienne *creatus* : *factus* A *exquesierit* D *quaesierit* C, omis par LB² 5 *paenitere* : D ajoute *se* *super* : *de* D *in* omis par L 6 *tempore* : *pectore* A *suae* : NC ajoutent *et* *deus ben. demum* A 7 *tristitiam* : *iustitiam* L *pro* : *de* L *peccatis* : L ajoute *suis* 8 *pro sua benignitate* C *donat* : *dat* FVD 9 *in ieiuniis* : *ieiunia* C *et uigiliis* : *et in uig.* L *in uig.* D *uigilias* C 10 *orationis* (cf. l. 109) : *in orationibus* A *orationum* CD *instantia* N C¹(corr) D *contemptu* D *et* omis par C 11 *inlatas* LB² ajoutent *sibi* (cf. l. 127) *ut odio* : *in odio* C *ideo* D 12 *ut* omis par CD 13 *tribuet* LB² C¹(corr) D *desiderium fletuum planctuumque* (ainsi V) : *d. fl. planctumque* B *fletum d. planctumque* A *d. planctum et fletum* C¹ *d. planctus et fletus* C¹(corr) *d. et fletum* D 14 *et* : *qui* C¹ *ut per* C¹(corr) *atque* E *et humilitatem* omis par C *et* omis par CD 15 *cruere* : *auferre* D 16 *cognosco* (leçon « gallicane ») AE *delictum* (d'après D) : *peccatum* (leçon « gallicane ») ABC 17 *diem* : *diei* C¹(corr) E 18 *in mente h.* : *memor sit* NC 19 *describet* N *describit* C¹D, omis par A 20 *merita et* : *meritos* BC *dandi sunt* : *dantur* C 21 tout le § 4 est omis par D *igitur* : *autem* C *uiderit* : C¹(corr) ajoute *deus*, FV *inimicus* *quoniam* : *quia* C 22 *abrenuntiauerit* A *uoluntatibus suis* (variante d'inspiration cénobitique) C *inpugnationes* C 23 *mundi* : *modi* A

principis C *uinxerunt* RTV *uinxerat* E *uicerant* A *uicerunt* F *sed et* : omis par C, L écrit *subintrant ergo animam eius etiam* (il est indéniable que le passage est difficultueux ; j'ai hésité beaucoup à corriger, en rattachant directement à *temptat* l. 21 : *sed et escae uariae delectatione quae emollire facit* ; voir plus loin pour la rédaction syriaque) *esca* E *ira ac* C¹(corr) sur grattage *escarum* LB² 24 *delectationem* N *delectationis* E *detractione* C¹ *emolliri* LB² *mollire* C *facit* C *prorsus* : *rursus* C *et* FR 25 *uincere* C *uincatur* L *queat* : *que a* R *que e* T *quasi* L, FV omettent, C ajoute *sed et* *lassitudinem* C *et* : C ajoute *desiderii* *longinquitatem* C, FV ajoutent *temporis* (cf. l. 59) 26 *tempore ac spatio* FV 27 *et quia* : *nimium quoque* L *sit* : *est* L 28 *habitatorem* C (mais cf. l. 67) *deum habere* C 29 *quanta* : *quando hec* C¹(corr) *tibi* : FV ajoutent *non* *peccata r. a deo* N *r. a deo p.* C¹ *a deo p. r.* E, T omet *peccata* 31 *resistat* A *restiterit* C¹(corr) ; C¹ ajoute *aduersis cogitationibus*, E *cogitationibus*, D (dont le témoignage cesse avec ces mots) *aduersario suo* 34 *illi* A 35 *illi* : *ei* FV, T omet *in corde* omis par FV 36 *uanam gloriam* : *euuang(e)l(iu)m* A 37 *faciunt* : L ajoute *diaboli* 38 *cum* 2° omis par C 39 *illi* : *illico* T *ilico* AL *ei* FNV *cogitationes* : C ajoute *in animam* 41 *longum est dicere* LRT *illi* : *ei* C, L omet *perficiendi* N 42 *retribuunt* A *promittunt* FV *inlicuant* R *allicuant* E ; C¹(corr) ajoute *non* 43 *et* omis par C¹ *ne* : *non* FV *dextram* C *neque* : *nec* C 45 *eorum* : *horum* NC 46 *adquieseit* L *adquieuerit* FTV *ipsius* : L ajoute *permittit eum et in aliis probari* *huiusmodi* AL 49 *tunc...custodit* omis par BC, voir plus loin pour le syriaque 50 *nocte, die* : NC préposent *in* 51 *inimici nox sunt* : *sunt inimicorum* A 52 *paulus* : *apostolus* A *dixit* LRT 53 *dies* : *lux* L ; T ajoute *uocatus* *uero* : *autem* L 54 *anima fuerit* A 55 *incipiunt* : E ajoute *se* *aduersarii* T *aduersarios* R *aduersae* E ; *adu. inm. cog.* A *cogitationes* : *potestates* FV 56 *nefarium* A *stuprum* : NC ajoutent *puerorum* 57 *cor tab.* : *contabescit* FV 58 *possibile* A *impossibilem* CFLV *possibilem* R *subiungunt* L, qui ajoute *namque* 59 *prolix. temp.* A *uirtutem* CFV ; FV préposent *arduum* (cf. l. 27) *uerum* B² *laboris* E *onus sit* A 62 *laxauerit* A *lassatus fuerit* FV 63 *immittit* E *mittet* ALB² 66 *adu. cum ill.* T *timentibus* C¹NT *timentium* FRV *sed et timeant* L ; C ajoute *cum* 67 *in eo inh.* FV ; *inhabitant* A *uirtutes* A *et* omis par C *paulus* : *apostolus* C *dixit* A 69 *quam* : *de qua* C *ait* : *loquitur* LT *dicens* omis par C 70 *in uobis* omis par C 73 *tunc* : *rursus* L 74 *concedet* T 75 *eum* omis par A *et* omis par C *uana gloria* R 76 *cupiditatem* C *superbia* FRV *superbiam* C *ceterarumque* FNTV C¹ (corr) *ceterisque* LR *et ceteras* E *tempt. uit.* omis par BC 77 *pertrahunt* C 79 *dicam* omis par T 80 *deus am. hom.* C 81 *illi* : *ei* FNV 82 *confirmat* : FLV ajoutent *cum* *et* 3° omis par T 83 *ipso* : C ajoute *domino* 86 *incipiit* C¹ *incipit* C¹(corr) E ; *incipiet deus* A 87 *confirmat* (cf. l. 82) : BC ajoutent *eum* 88 *homo nosse* C 89 *gratiarum act.* C 90 *ex hoc ... contribulatio* omis par C 91 *proelii* : L ajoute *nascitur* *efficitur* : omis par L ; N ajoute *cordi*, C *cordium* 92 *igitur in his* NC 93 *sp. s. illi* A *ecclesiam* (c'est-

à-dire la société des « élus », « l'élection », cf. Homélies de Macaire XII, 15; XXVII, 2-4; XXXVII, 8) : *caelestia* NC *omnia* FV (*occulta* dans les deux mss. du XVe s. employés par Floss) 94 *misericordiam* C^1 (avec l'intéressante contraction : *mam*) 95 *s. h. dicens i. a.* NR *h. s. i. a. dicens* C 98 *restat* : *est* (leçon « gallicane ») AB 100 *incipient* omis par C *reuelari* : *reuelat* C 102 *uir sanctus* C 105 *spiritu* C *et* omis par C 107 *ut* 2° omis par C 108 *faciat rectum* NC *et* omis par L *ut* omis par T 108 *iustitiam* : *iactantiam* E 109 *instantiam* : L ajoute *diligat* *et* 2° omis par C 111 *mensuram* C, et de même *discretionem*, etc. 113 *ipsius* : *eius* FV 114 *in eo* C *ei* A 115 *sic* : N ajoute *quidem*, C^1 *idem*, C^1(corr) *itidem* ; E écrit *siquidem eius* : *ipsius* L *et conturbationes* omis par T ; *turbationes* C 117 *ex inp.* : *et expugnationes* N *expugnatione* C^1 LNRT *expurgatione* E *inpugnatione* FV 120 *agnoscit* CN *cognoscet* R 121 *quoniam* : *quia* N *in ipso* : *ipsum* B (*ipse* L *ipse idem* T) 123 *consilium* : B ajoute *quod possederit grandem* L 124 *omnium uirt.* C 125 *et* 1° omis par N *et* 3° : *nisi* L *in eo* : T ajoute *humiliet* 126 *excellere* : *extollere* C *cet. non se pr.* omis par T (cf. l. 128) 127 *boni aliquid* A *et ut* : *nisi* L, *ut* omis par C *libenter* (cf. l. 10) omis par CFV 128 *sufferat* : T ajoute ici *exc. c. non se proferat* (cf. l. 126) *et ut* : *nisi* L 129 *et diripiat* omis par C *et ut* : *nisi* L 130 *manum* A 132 *et* 2° omis par C 134 *amen* omis par BC ; FV ajoutent à *l'explicit* : *epistola sancti macharii ad monachos* (cf. ci-dessus l. 1).

Différences de la version syriaque. (Les remarques de G. L. Marriot, *l. c.*, p. 42 ss., portent sur le texte latin imprimé par Floss. On peut en retenir une demi-douzaine, qui méritent d'être discutées brièvement.) — 23 (lat. *sed et escae uariae delectationes*). Comme le latin, le syriaque commence une nouvelle phrase, mais d'un sens assez différent ; on pourrait la traduire : *Ei conceditur ut ciborum quoque delectationem uincat* (*quae emollire...*). Le latin peut être fautif pour avoir omis quelques mots, mais il reste fidèle au sens général du développement, tandis que le syriaque, dans la rédaction proposée, introduit une idée exactement contraire à celle qu'on attend. Loin que l'ascète possède le pouvoir de surmonter la délectation des mets, le contexte nous fait entendre nettement qu'il devient sensible au plaisir de la table et que c'est là une partie de son épreuve. La difficulté réside dans les mots *ei conceditur ;* il nous faudrait ici, en rattachant au verbe principal : « (Dieu le tente pour voir) s'il est capable également de vaincre la délectation » ; c'est ce que donne le latin, malgré une forte ellipse. 24 (lat. *ut prorsus propemodum uinci queat lassitudine corporis et longinquitate, dicentibus illi cogitationibus suis ...*). C'est la suite du passage qui vient d'être examiné. Le syriaque donne un texte probablement meilleur, qui revient à ceci : *ut propemodum ieiunare nequeat ; illi enim aduersarii repraesentant ei corporis lassitudinem et temporis longitudinem ...* L'ascète subit l'attrait de la nourriture au point qu'il voudrait renoncer à ses jeûnes, et l'épreuve se complique de suggestions mauvaises. A noter que là où le latin dit : *cogitationes*, le syriaque, d'accord sans doute avec le grec, emploie

le mot *aduersarii*. Il y a ici, comme fait observer M. Marriott, un intéressant phénomène de transposition psychologique. L'action du démon est conçue directement par le traducteur occidental comme une suggestion qui se produit à l'intérieur de l'âme et s'insère dans la vie intellectuelle de l'intéressé. 49 (lat. *tunc respicit eum de caelo sancto suo et immaculatum semper custodit*). Ce membre de phrase, indispensable, a été conservé par le seul manuscrit A : le syriaque en offre un également, mais d'un sens beaucoup plus faible, mal ajusté au contexte : *tunc enim deus quoque eum adiuuat et saluum facit eum.* 58, 60 (lat. *subiungentes*). Cet étrange nominatif absolu, dont on trouve un autre exemple un peu plus loin (l. 66 *timentes*) représente une proposition circonstancielle du grec ; on a en syriaque : *dum iniciunt* (ou *iaciunt*). 68 (lat. *contendite et accipietis uirtutem*). Ce texte, qu'on ne retrouve pas dans les Epîtres de saint Paul, est reproduit un peu différemment par le syriaque : *rogate dominum et accipite uirtutem.* Cette nouvelle rédaction, pas plus canonique que l'autre, est suspecte à divers titres. Il ressort du contexte que le premier verbe doit être comme en latin : *contendite* au sens de *pugnate*, et non pas : *rogate*, *quaerite*. Or le syriaque *ethkattash* (luttez) pouvait être lu fautivement : *ethkassaph* (priez). D'où, ensuite, l'intrusion du mot *dominum*, pour compléter le faux sens, sous l'influence de Ps. CIV, 4 : *quaerite dominum et confirmamini*. De la citation donnée par le traducteur latin, on pourrait rapprocher cette curieuse antienne, encore en usage, de l'ancien responsorial romain : *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente et accipietis regnum aeternum* ; on en trouve le texte dans les deux plus anciens antiphonaires de l'office (*Compiègne : P. L.*, LXXVIII, 819 D ; *Hartker*, éd. Solesmes 1900, p. 369) pour la vigile des fêtes d'apôtres à *Magnificat*. 78 (lat. *sine gubernaculo*). Le syriaque lit : *cui non sunt pedes*. G. L. Marriott fait remarquer justement que c'est la traduction littérale du grec *podes*, usité en effet avec le sens spécial de boulines, écoutes (cordes pour manœuvrer la voilure). Mais il est vrai aussi que plusieurs textes où cette acception se présente permettent le sens voisin de gouvernail. On peut donc s'en tenir au terme latin, qui s'accorde parfaitement avec l'image fournie par le contexte, quoi qu'en pense M. Marriott, un peu enclin à une exégèse subtile ; et c'est une preuve que le traducteur occidental savait bien son grec. 93 (lat. *ecclesiam*). J'ai déjà justifié cette expression. Le syriaque la remplace par un membre de phrase qui est un pur non-sens : *quomodo decet psallere* (ou *cantare*) ; il n'est pas besoin d'insister.

*
* *

Aussitôt qu'on a perçu le rythme de la pensée et marqué, en conséquence, la succession des paragraphes, tout le morceau devient clair, malgré la piètre qualité du latin ; son économie interne est évidente. Voici un esprit façonné à la grecque, qui a su, pour une fois, employer des modes latins et s'imposer la discipline d'une marche méthodique et surveillée. La raison de cette attitude est, vraisemblable-

ment, que l'auteur, voulant donner d'utiles conseils, a été amené à rapporter, sans le dire, ses propres expériences, ce qu'il avait observé soit en lui-même soit chez ses semblables, au cours d'une longue existence vouée aux choses divines. Le procédé d'exposition était dès lors tout indiqué, et l'ordre logique se trouvait correspondre à l'ordre chronologique. Quoi qu'il en soit, nous sommes sensibles au résultat : un ascète éminent du quatrième siècle nous fait connaître son itinéraire de l'âme vers Dieu.

Au point de départ est une réflexion fondamentale qui détermine le sens de toute l'entreprise : l'homme prend conscience de sa qualité de créature et rend hommage à son Créateur. Or ce simple retour sur soi-même est proprement une conversion, et il a, dans cet ordre, deux effets liés. L'un est intérieur : repentir pour le passé ; l'autre concerne la vie extérieure : pénitence et œuvres d'ascèse qui montrent la sincérité de ce repentir (§ 1-2). Cependant, l'âme se tient dans l'humilité et la crainte (§ 3). Tel est le premier stade.

Le suivant est marqué par le commencement des épreuves. Trois tentations bien caractérisées se présentent successivement, qui arracheront l'âme à la douceur de ses saints exercices, l'humilieront et montreront en même temps sa force de résistance. C'est tout d'abord une tentation de découragement (§ 4), puis une autre de vaine gloire (§ 5), enfin une de présomption (§ 6). L'ascète est ainsi en proie aux suggestions perverses et sent sa faiblesse. Néanmoins, Dieu qui voit sa bonne volonté, l'assiste et le préserve du mal au milieu des ténèbres diaboliques qui l'enveloppent et paraissent cacher la lumière (§ 7).

Mais la trêve n'est pas de longue durée. Voici maintenant une tentation plus grave et plus pénible : humiliante tentation d'impureté, pendant laquelle la pauvre âme se croit perdue et mesure toute son impuissance (§ 8). De nouveau, la miséricorde divine, toujours présente, se manifeste ; elle intervient par un don de force qui apporte avec soi la consolation, la joie et un sentiment profond de sécurité au milieu des plus violents assauts (§ 9).

Ces deux séries de luttes ne font qu'en préparer une autre, plus terrible, qui achèvera le cycle des épreuves puri-

ficatrices. Dieu semble retirer son appui ; tous les vices de la chair et de l'esprit se présentent, déchaînés, comme s'ils allaient entraîner l'âme vers sa perte ; elle est désemparée, ballottée, prête à sombrer (§ 10). C'est à ce moment que l'amour divin s'empare de la créature, l'assujettissant corps et âme au joug de l'Esprit Paraclet (§ 11).

Elle peut, en cet état, recevoir les suprêmes illuminations. La première est relative à Dieu lui-même : l'âme voit, comprend enfin que Dieu est toute sa force et sa sécurité ; et l'effet de cette clarté est, en elle, une humble reconnaissance, qui lui permet de rendre à Dieu un hommage convenable (§ 12). Puis, c'est une illumination de l'esprit sur la vie future : une double révélation des biens qui attendent les élus et des tourments réservés aux pécheurs (§ 13).

Enfin, voici le terme du procès : un pacte de grâce, conclu par l'Esprit-Saint, qui établit dans la pleine sainteté et dans la paix. Tout l'être humain appartient à Dieu, supérieur au monde créé, silencieux, fixé dans le bien, accomplissant aisément et harmonieusement les œuvres de vertu (§ 14).

Il reste à persévérer dans cet état sublime. Car on en peut encore déchoir, en contrariant le Saint Esprit. Il suffit de résister à son action ; aussitôt, la paix s'évanouit et le trouble renaît : l'ennemi recommence ses assauts et les passions s'agitent (§ 15). Au contraire, si l'âme demeure fidèle à l'Esprit, docile à l'influence divine, elle continue de goûter la joie de cette adhésion et d'y trouver la vie dans un renouvellement perpétuel (§ 16).

Tel est, à l'analyse et tout compté (1), le développement progressif de la vie parfaite, on pourrait presque dire le

(1) J'ai détaillé au total, comme on peut le voir, sept actes successifs ; mais il est délicat de s'arrêter à un chiffre. Quelques-uns des temps marqués sont complexes. Macaire seul avait qualité pour dire combien de « degrés » il comptait à son échelle de la perfection. Toutefois, on peut noter qu'un passage des *Homélies* parle de « douze degrés », il est vrai sans autre précision (*Hom.* VIII, 4 : *P. G.*, XXXIV, 530 C). Or ce nombre, dont la valeur symbolique était consacrée dans les Ecritures (cf. St. Isidore, *Liber numerorum*, c. 13 : *P. L.*, LXXXIII, 192) est aussi celui que Cassien parait avoir admis (1 + 10 + 1 : *Instit. IV*, 39) et que saint Benoît a formellement indiqué (*Regula*, c. VII). Saint Jean Climaque, comme l'on sait, préféra énumérer trente degrés, d'après un symbolisme différent.

drame de l'ascension spirituelle, depuis le regret du péché jusqu'à l'union intime avec Dieu à travers les combats et les angoisses. — Toutefois, l'auteur de cette esquisse a voulu encore résumer en quelques lignes sa pensée et donner un dernier conseil : sans l'humilité absolue de l'esprit et du cœur, c'est-à-dire sans un renoncement complet, évangélique, comportant le don de tout soi-même, il est vain de prétendre à vivre selon l'Esprit, conformément à ses « préceptes » (§ 17).

Jusqu'à ce point, l'éditeur de la lettre n'est pas sorti du commentaire littéral et explicatif. Il lui resterait à tâcher d'apprécier la doctrine proposée, et, dans ce dessein, à parcourir un certain nombre de plans historiques offrant des points de comparaison, depuis le Nouveau Testament jusqu'aux temps modernes. Cet examen, qui dépasserait les limites assignées au présent travail, s'il était poursuivi complètement, peut être différé sans inconvénient. Le système spirituel de Macaire laisse place à des lacunes évidentes et souffre de certaines imprécisions théologiques. En même temps, il est fortement conditionné, — beaucoup plus qu'il ne semble d'abord à un lecteur non averti, — par le milieu monastique dans l'horizon duquel il a été élaboré. Mais, ces réserves faites, on doit être frappé par tout ce qu'il offre de sain, de traditionnel, et déjà de définitif, en des matières particulièrement délicates et difficiles, les plus hautes qui soient, toujours supérieures par quelque côté à l'intelligence de l'homme, — si elles sont atteintes et possédées par l'amour, — et qu'en fait des siècles de pensée chrétienne n'ont pas encore réussi à « comprendre ».

Rappelons seulement ses mérites principaux. Son fondement est une sorte de méditation décisive qui rappelle à l'âme ses égarements et ses devoirs. Une ascèse patiente et courageuse est ensuite prescrite, dont il n'y aura jamais lieu de relâcher les pratiques. Pareillement, les dons spirituels ne sont pas conçus indépendamment de la perfection des vertus chrétiennes ; et par suite, ces dons eux-mêmes, bien que gracieux de la part de Dieu, n'apparaissent pas comme des faveurs exceptionnelles et réservées, mais plutôt comme le développement normal d'une vie de fidélité. La part faite

aux manifestations extraordinaires est remarquablement réduite, et celles-ci présentent un caractère très simple. Le démon, auquel revient la tâche d'éprouver la volonté de l'intéressé, ne revêt point de formes sensibles. On sait seulement que son œuvre est comparable aux ténèbres et s'oppose ainsi à la lumière qu'est le Christ (l. 53). Il agit par suggestion, et même, en un cas (l. 37), il emploie des intermédiaires naturels. Les « révélations » accordées sur le monde spirituel (§ 12-13) sont tout au plus des visions intellectuelles. Enfin, la parfaite sainteté se définit une sujétion humble, paisible et constante envers le Saint Esprit.

On pourrait résumer toute cette doctrine spirituelle, nourrie de la moelle des Ecritures, par les mots de saint Paul aux Romains : « Le royaume de Dieu est justice, paix et joie en l'Esprit-Saint »

Farnborough. André Wilmart, O. S. B.

COMPTES RENDUS

P. Pourrat, Supérieur du Grand Séminaire de Lyon. — *La Spiritualité chrétienne, des origines de l'Eglise au Moyen Age.* — 1 vol. 12°. Paris, Gabalda, 1918; 3e éd., 1919, XII-502 pages. 5 francs.

Voici un livre qui nous manquait. Depuis une trentaine d'années, l'érudition catholique française a complètement renouvelé son information. L'antiquité chrétienne a été scrutée dans tous les sens. A côté d'ouvrages d'ensemble d'une grande valeur, nous avons des monographies d'auteurs et de questions, qui peuvent, parfois avantageusement, soutenir la comparaison avec les œuvres étrangères les plus soignées. Histoire des croyances et histoire des institutions, du culte principalement, voilà les deux sujets sur lesquels se porte tour à tour l'activité de nos auteurs. Mais, à mi-chemin entre la croyance et le culte, il y a la vie spirituelle : alimentée aux sources de la croyance, c'est elle qui anime le culte et c'est en elle qu'il doit se retremper sans cesse pour rester vivant. N'est-il pas étrange que personne n'ait encore entrepris d'en retracer l'histoire, du moins pour les premiers siècles? Cette lacune essentielle s'explique peut-être par ce fait que nos chercheurs, dans le choix même de leurs sujets, restent encore trop tributaires de la science protestante, à qui manque trop souvent l'estime de l'effort ascétique (1). N'est-il pas fâcheux que nous paraissions ainsi toujours à la remorque d'autrui, alors que nous avons dans les deux Patrologies nos vraies archives de famille et que notre vie catholique d'aujourd'hui pourrait suffire à nous faire sentir la continuité profonde de nos âmes avec celles de nos pères dans la foi? Assurément nous dépendrons longtemps encore de l'étranger pour l'usage des instruments de travail : répertoires, dictionnaires, éditions critiques. Notre retard de ce côté était trop ancien et trop considérable pour que de longtemps nous puissions nous suffire. Mais quant à l'objet même de nos recherches, ne serait-il pas temps de nous affran-

(1) Reconnaissons d'ailleurs que le seul ouvrage d'ensemble existant à l'heure actuelle sur l'histoire de l'ascétisme est d'un protestant, O. Zöckler.

chir d'une tutelle que nous payons par de trop sensibles lacunes? S'il y faut un certain courage, notre foi ne pourrait-elle l'inspirer?

C'est de ce courage qu'il faut louer M. Pourrat, et d'autant plus qu'à écrire sur un sujet aussi peu exploré, il se condamnait sciemment à rester incomplet. Les spécialistes ne manqueront pas de voir dans son livre une « synthèse prématurée ». De leur point de vue rigoureux, ils auront raison. Mais ne faut il pas tenir compte de ce public d'étudiants, de laïques instruits, de prêtres surchargés par les labeurs du ministère, à qui les livres de science pure ne sont pas directement accessibles? Ce public n'a pas le temps d'attendre que l'enquête historique soit de tout point achevée. Il lui faut des livres d'ensemble et d'introduction, directement assimilables, de lecture facile et attrayante, bref, de ces « ouvrages de vulgarisation », dont il est facile de médire, mais impossible de se passer.

M. Pourrat nous offre un ouvrage de ce genre. Il nous avertit lui-même de ne pas chercher ici une œuvre d'érudition pure : « Je n'ai pas voulu tout dire. Les richesses de l'antiquité chrétienne sont considérables, l'inventaire détaillé en serait démesurément long. Faire connaître les auteurs spirituels anciens, exposer leur doctrine d'après leurs écrits et d'une manière suffisamment étendue pour en donner une idée précise, grouper et caractériser les divers enseignements ascétiques et mystiques de chacune des périodes étudiées, tel a été mon but. »

Ce but, le lecteur attentif jugera qu'il a été atteint dans une mesure très honorable, suffisante pour ce public pressé qu'il s'agissait de satisfaire et auquel des monographies savantes sur des points de détail resteraient parfaitement indifférentes. En tout cas, l'auteur n'y a pas épargné sa peine. On s'aperçoit vite que son exposé ne repose pas uniquement sur les travaux de ses prédécesseurs (qui, d'ailleurs, répétons-le, ne lui avaient guère frayé la voie). Il est allé aux sources, il a dépouillé les deux Patrologies, il en a rapporté un choix de textes excellents qui, souvent traduits en entier dans ses pages, en tout cas très exactement signalés en note par des références précises, font un peu de son ouvrage, comme il l'annonce lui-même, « un *Enchiridion spirituale* pour ceux qui n'ont pas la possibilité de recourir aux documents ». Les commençants apprendront chez lui à lire les Pères; ils recevront une première orientation dans le labyrinthe de la tradition chrétienne; et sans doute, après cette course agréable à travers dix siècles de spiritualité, plus d'un éprouvera le besoin de revenir à loisir sur tel ou tel détour du chemin. Si nos futurs chercheurs savent se soumettre aux sévères disciplines qu'exige aujourd'hui l'étude critique des textes, on peut espérer de voir naître un certain nombre de monographies qui, en s'accumulant peu à peu, permettront un jour d'entreprendre l'histoire définitive de la « Spiritualité chrétienne ».

On ne le pourra faire qu'après avoir résolu un certain nombre de questions que M. Pourrat paraît écarter systématiquement. La plus grave est certainement celle des origines mêmes de l'ascétisme. Est-il spécifiquement chrétien? Qui n'a entendu parler d'infiltrations boudhiques ou esséniennes, de la survivance de pratiques païennes, telles que celles des « reclus de Sérapis? » Qu'on ait beaucoup exagéré dans ce sens, cela paraît incontestable. Encore faudrait-il discuter la question. M. Pourrat estime (p. 125) que « ce n'est pas le lieu ici de réfuter longuement ces théories plus ou moins saugrenues ». Qu'il ne s'étonne donc pas si nous souhaitons qu'elles soient discutées par d'autres selon toutes les exigences de l'esprit scientifique. Il ne nous suffit pas pour les condamner de savoir qu'« elles viennent d'outre-Rhin. ». Si d'aventure elles contenaient quelque parcelle de vérité, ce serait le cas de redire : *Fas est et ab hoste doceri.*

Inévitable aux origines de l'ascétisme, la question des influences païennes se pose d'une manière plus pressante encore quand paraissent, avec les écrits du faux Denys, les premiers essais de la mystique proprement dite. Ici l'influence néoplatonicienne est incontestable, et M. Pourrat la reconnaît (p. 332). Encore n'y insiste-t-il guère et ce qu'il en dit ne paraîtra peut-être pas aux connaisseurs de tout point satisfaisant. La question est d'importance, si l'on songe à l'immense retentissement des écrits dionysiens dans la tradition mystique des âges postérieurs et à la plus-value que leur conférait la supercherie littéraire de leur auteur. Quand on fera l'histoire de la mystique, en la détachant, comme il paraît utile, de celle de l'ascétisme, une des premières questions qu'il conviendra de se poser, à propos des principaux chaînons de cette tradition, sera sans doute celle-ci : dans quelle mesure telle ou telle œuvre mystique reflète-t-elle l'expérience personnelle de son auteur, en tant que distincte des réminiscences littéraires et du procédé, plus ou moins conscient, de l'imitation livresque? Les œuvres de l'antiquité, qu'analyse M. Pourrat, n'offrent pas souvent l'occasion de semblables enquêtes. Souhaitons qu'en poursuivant son œuvre à travers le moyen âge il ne se dérobe pas à une tâche aussi délicate que nécessaire.

Dans l'avant-propos de sa troisième édition, M. Pourrat a cru devoir répondre assez longuement à ceux qui, de divers côtés, lui avaient reproché de se borner à peu près dans son ouvrage à l'étude de la spiritualité monastique. « Dans la période patristique, dit-il, on ne composait pas d'ouvrages spirituels pour les fidèles qui restaient dans le monde, et il en sera ainsi même pendant une bonne partie du moyen âge... Il n'y avait pas deux spiritualités : l'une pour les personnes retirées du monde et l'autre pour les simples fidèles. Il n'y en avait qu'une seule : la spiritualité monastique. . Les livres de spiritualité composés pour les moines servaient aussi à l'édification des

simples fidèles... N'en est-il pas ainsi aujourd'hui encore? Le livre de spiritualité qui a le plus sanctifié les fidèles, l'*Imitation de Jésus-Christ*, n'a-t il pas été composé par des moines et pour des moines? »

Il y a beaucoup de vrai dans tout cela. Mais n'y a-t-il pas aussi quelque exagération? S. Jean Chrysostome, dans le passage que cite M. Pourrat pour sa défense, dit bien : « Tous les préceptes de la loi nous sont communs avec les moines. » Mais il ajoute expressément : « un seul excepté, le célibat. » Et cette seule exception, même avec le tempérament qu'y ajoute le Saint (1), suffit pour nous faire entrevoir qu'il y avait lieu, alors comme aujourd'hui, à une spiritualité laïque à côté de la spiritualité monastique. Que cette spiritualité laïque soit restée très dépendante de la spiritualité monastique, qu'elle n'ait guère produit de traités spéciaux, d'accord. Et ce sera, — M. Pourrat le fait remarquer avec beaucoup de raison, — l'originalité de S. François de Sales d'écrire pour Philothée. Mais la spiritualité laïque était diffuse dans les homélies des Pères, dans leur correspondance, dans leurs commentaires. La dégager eût été sans doute un immense travail. Ne regrettons pas trop qu'il n'ait pas été entrepris (2) : il aurait retardé démesurément l'apparition d'un livre indispensable. Chaque auteur est libre de limiter son sujet. Et un inventaire des traités proprement ascétiques reste une œuvre de première nécessité. Encore n'est-ce pas tout à fait la même chose qu'une histoire, même sommaire, de la spiritualité.

Pour finir, enregistrons avec joie une bonne nouvelle : « Ce volume, s'il plaît à Dieu, sera suivi de deux autres : La spiritualité chrétienne, de S. Bernard à S. François de Sales, — et de S. Bernard à nos jours. » Et tout en modérant notre impatience, envions les séminaristes de Lyon qui, plus heureux que d'autres, profitent de « lectures spirituelles » nourries du suc de la plus authentique tradition.

Toulouse. Antoine Malvy, S. J.

Monumenta historica Societatis Jesu. — *Monumenta ignatiana, Series II. Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria.* — (Pars I. — *Exercitia*, pp. 1-742). — Madrid 1919.

Quelle que soit l'appréciation qu'on porte sur les Exercices de saint Ignace — et elle ne saurait être désavantageuse de la part d'un catholi-

(1) « Et même sur ce point Saint Paul ordonne d'imiter en tout les moines, lorsqu'il dit :... *qui habent uxores tanquam non habentes sint* (I Cor. 7, 29). » *In Matth.*, 7, 7, P. G., 37, 81-82.

(2) Pour être juste, reconnaissons que M. Pourrat a réalisé une synthèse de ce genre pour l'œuvre de S. Augustin qui occupe à bon droit une position centrale dans son livre (ch. VII-X).

que, puisque l'Eglise qualifie ce livre d'*admirable* — on ne peut leur refuser une grande place dans l'histoire de l'ascétisme. Les Exercices ont codifié les lois éparses de la retraite spirituelle et restauré, au dire de saint François de Sales, cette pratique si importante pour les âmes désireuses de conversion ou de progrès. Depuis saint Ignace et en raison de sa méthode, les retraites se sont multipliées, soit dans les communautés religieuses, soit dans le clergé, soit même dans le simple peuple chrétien à qui l'on a construit des *asceteria* ou maisons de solitude. Les prescriptions du nouveau Droit Canonique, si précises au sujet des retraites du séminaire ou du cloître, viennent encore de souligner l'importance de cette pratique et le bienfait des Exercices.

A cette progression des retraites ne manquera certes pas de contribuer l'édition historico-critique des Exercices, qui paraît actuellement et que nous voulons présenter aux lecteurs de la Revue. Elle est l'œuvre des PP. Jésuites espagnols qui publient à Madrid depuis vingt-cinq ans, sous le titre de *Monumenta historica Societatis Jesu*, tous les documents relatifs aux origines de la Compagnie. La correspondance et les œuvres de saint Ignace rentrent évidemment dans cette catégorie, donc aussi ses Exercices. Dédiée au T. R. P. Général Wl. Ledóchowski, la publication particulière des *Exercitia Spiritualia* a commencé avec le fascicule 298, en octobre 1918, et s'est terminée pour la première partie du volume, la seule dont nous voulions parler aujourd'hui, au fascicule 302, en février 1919. Elle est encore en voie d'achèvement pour la seconde, qui doit contenir les *Directoires* connus et inédits (1).

Nous ne prétendons même pas analyser ici toute la partie achevée de ce volume considérable. Disons brièvement qu'on y rencontre d'abord une longue et savante introduction, *Prolegomena in Exercitia*, du P. Arthur Codina (p. 9-212). Elle se divise en trois parties : 1° le livre ; 2° l'auteur et l'époque ; 3° les sources. Il se peut que nous revenions plus tard sur cette étude, à moins que de plus compétents ne s'en chargent. La question des sources attirera principalement l'attention, comme plus sujette à controverse. Signalons en passant les observations sur la langue et la grammaire de saint Ignace (p. 179), suivies d'un glossaire très utile (p. 187) ; la description des manuscrits employés par les éditeurs (p. 199) ; et, après les textes des Exercices dont nous allons parler, les plus anciennes apologies écrites pour la défense de ce livre (p. 640) ; enfin la bibliographie des éditions espagnoles et latines (p. 701).

Les textes publiés par les rédacteurs des *Monumenta* sont au nombre de six. Nous n'avons pourtant pas des hexaples, mais bien des té-

(1) L'ensemble formera un volume d'un millier de pages et se vendra à part de la publication périodique, au prix de 22 pesetas.

traples, parce que l'impression en colonnes parallèles ne comporte que quatre textes. Les deux autres ont été rejetés en appendice : c'est qu'ils ne sont pas purs, mais plus ou moins « contaminés » par les additions d'un tiers, donneur de points ou exercitant lui-même. On peut les regarder comme des souvenirs de retraite. L'un est le texte laissé par le bienheureux Pierre Le Fèvre aux Chartreux de Cologne en 1543 (p. 578), quand il leur fit faire les Exercices. Ce texte n'est plus inédit, depuis que nous l'avons publié en août 1914 d'après la copie conservée à la bibliothèque municipale de cette ville. L'autre texte (p. 614), qui ne contient que des fragments, fut trouvé à la Vaticane par le P. Tacchi-Venturi, dans un codex provenant de la reine Christine de Suède, d'où le nom de *Codex Reginensis*. Sous le titre de *Praecepta utilia iis, qui spiritualium meditationum stadium ingressuri sunt*, un ancien étudiant d'Oxford, l'Anglais John Helyar, a écrit dans un cahier à son usage ses notes d'une retraite faite à Paris, entre 1534 et 1537, avant le départ des premiers compagnons d'Ignace. Le manuscrit de Cologne et celui de Rome dépendent visiblement de la *Versio prima* ou *antiqua*, que nous voyons imprimée pour la première fois dans la troisième colonne de l'édition madrilène.

Venons aux quatres textes parallèles (p. 222-563), qui nous ont fait songer aux tétraples bibliques. Le travail de collation des manuscrits est dû surtout, croyons-nous, au P. Mariano Lecina ; l'annotation historique et critique au P. Otto Braunsberger, du moins pour une part (p. 178). Outre les variantes indiquées au bas des colonnes, on voit aussi au bas des pages des notes d'utilité pratique, empruntées à Suarez, Roothaan et autres excellents commentateurs.

Dans l'ordre des colonnes, les quatre textes juxtaposés sont : 1° l'autographe espagnol ; 2° la version latine dite Vulgate ; 3° la première version ; 4° la traduction du P. Jean Roothaan. Cette dernière n'a pas besoin d'être présentée au lecteur ; il sait qu'étant modelée sur le texte espagnol par un bon latiniste, interprète judicieux et autorisé des Exercices, elle devint rapidement classique. C'est même ce qui lui vaut d'être ici reproduite à côté des documents originaux. A défaut du manuscrit du P. Roothaan, les éditeurs nous donnent le texte imprimé en 1835, mais ils prennent soin de marquer les corrections apportées par le traducteur à son œuvre jusqu'en 1852.

Pour l'autographe, qui occupe ici justement la première colonne, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit, dans les *Etudes* du 20 août 1907, p. 550, quand fut publiée la reproduction phototypique du manuscrit de saint Ignace. Rappelons qu'on a quelque droit de dire « manuscrit » ou « autographe » de saint Ignace, parce qu'il ne s'agit pas d'une copie quelconque, mais d'une copie qui fut à l'usage de l'auteur des Exercices pour remplacer son brouillon et qu'il n'a pas cessé de corriger de sa main jusqu'en 1548. Ces corrections

ont déjà fait l'objet de plusieurs recensions : on en trouvera la table complète à la page 143-144 et on les distinguera dans la première colonne grâce aux caractères italiques. Le texte espagnol des Exercices est connu depuis 1615 par vingt-cinq éditions. L'avantage de la présente est qu'elle reproduit le manuscrit aver la plus grande fidélité et n'exige pas pour la lecture, comme la phototypie, des connaissances paléographiques.

De la vulgate, cette traduction latine de l'humaniste chartrain, André des Freux, écrite à Rome en l'hiver de 1546, sous les yeux de saint Ignace, nous avons aussi parlé dans la même revue, *Etudes* du 20 mars 1911, p. 805, quand le P. Watrigant fit également reproduire par le procédé phototypique l'édition *princeps* des Exercices. Cette version n'est pas toujours estimée à sa juste valeur, mais comment la négliger quand on sait que saint Ignace lui a donné la préférence, les uns disent : pour ne pas choquer son siècle amateur de beau latin ; les autres pensent : pour ce motif et pour des raisons plus intrinsèques ? Toutefois ce n'est pas l'édition de 1548 que suivent les rédacteurs des *Monumenta*. Leur but étant de publier les originaux, ils recourent au manuscrit de la vulgate. Ce manuscrit porte les traces du travail de deux correcteurs, dont l'un n'est pas connu, l'autre est Jean Polanco, le secrétaire de saint Ignace. Leurs corrections sont parfois de simples ratures, mais il y a aussi des additions avec ou sans rature préalable, apportées au manuscrit soit avant l'approbation pontificale, soit même, pour de légères améliorations, dans les six semaines que dura l'impression, du 31 juillet au 11 septembre. Les corrections de Polanco (p. 151) intéressent la doctrine plus que celles de l'anonyme. Les additions ont été rendues visibles par des italiques dans le texte de la deuxième colonne. Quant aux retouches postérieures de la Ve Congrégation, autorisées par le général Aquaviva en 1596, et qui portent sur vingt-sept passages à éclaircir, on les rejette en notes, suivant la tradition.

La troisième colonne est réservée à la *versio prima* ou *antiqua*, qui après une longue attente, sort enfin des archives. Le P. Roothaan l'avait bien consultée et souvent citée, mais il n'avait pas cru devoir la publier à cause de son latin barbare et il lui avait substitué sa propre traduction littérale. La *versio prima* méritait pourtant d'être connue de tous, cas elle a subi la révision romaine en 1548 comme la vulgate et n'a pas été moins louée (p. 563). L'approbation du P. Gilles Foscarari O. P., maître du sacré palais, nous paraît même très chaude. Il y a une autre raison d'estime : c'est qu'elle est probablement l'œuvre de saint Ignace en personne, car l'auteur des Exercices dut, par nécessité d'apostolat, chercher à traduire lui-même, en latin, dès qu'il le put, son texte espagnol. De là, une certaine gaucherie de commençant qui calque mot à mot son thème. Avant les retouches,

la première traduction était *rudis, impolita*, comme d'un latiniste qui n'a pas ses aises et pense en espagnol, nous dit le P. Codina (p. 161). Elle date très probablement de 1534 au plus tard, année où Le Fèvre s'appliqua aux Exercices sous la conduite d'Ignace. De l'*antiqua* il reste trois exemplaires manuscrits, dont deux complets, les plus intéressants. Le codex A, seul connu du P. Roothaan, et renfermé dans la même reliure que l'autographe, fut à l'usage particulier du saint et offre des corrections de sa plume : d'où vient qu'on l'appelle son *borrador* ou sa minute. Le codex B, très bien calligraphié, est celui qu'ont lu et approuvé les examinateurs pontificaux, et a subi aussi, comme la vulgate, la censure de Polanco et de l'anonyme. C'est le codex B qui a servi à constituer la troisième colonne des *Monumenta* (p 201) ; mais celle-ci n'en est pas moins ornée de variantes prises au codex A, et de plus au texte Le Fèvre (Fa) ainsi qu'au texte Helyar (Re).

Nous possédons maintenant, pour la critique verbale des Exercices, un excellent instrument de travail et un manuel désormais indispensable à quiconque veut découvrir sous les mots la véritable pensée d'Ignace. Cette pensée n'est-elle pas saisie dans l'espagnol, recourons à la *versio prima*, œuvre du saint ; comparons la vulgate, qu'on pourrait appeler une traduction à trois : Ignace, Polanco et Frusius, les secrétaires n'étant point indépendants de leur maître. Ecoutons aussi les avis du P. Roothaan, qui fut un zélé connaisseur et révélateur des Exercices. Avec tant de lumières, les obscurités ne tarderont pas à se dissiper.

La publication de Madrid vient à son heure, au moment où l'essor des retraites attire de nouveau l'attention sur les Exercices. Nous remercions les rédacteurs des *Monumenta* de leur travail si consciencieux, dont les études d'ascétique et de mystique peuvent tirer grand profit.

Enghien (Belgique). Paul Debuchy, S. J.

CHRONIQUE

Enseignement.

Nous sommes particulièrement heureux de commencer cette première *Chronique* en reproduisant la lettre que N. S. P. le Pape vient d'adresser à notre collaborateur, le R. P. Marchetti, professeur de Théologie ascétique et mystique à l'Université Grégorienne. Aucun document ne saurait mieux montrer de quelle importance l'Eglise juge les études auxquelles se consacre notre *Revue :*

Diletto Figlio salute ed apostolica benedizione,

Con viva soddisfazione vedemmo nel passato anno sorgere in cotesta illustre Università insieme alla opportunissima iniziativa di un Istituto di cultura filosofica e religiosa per il laicato, anche quella nonmeno opportuna, e del pari necessaria, di una Cattedra di Teologia ascetico-mistica, mirante a procurare una più profonda formazione religiosa del Clero, mercè lo studio scientifico e pratico delle principali questioni concernenti la perfezione cristiana. Il nostro cuore si aprì allora alle più liete speranze, facilmente presagendo quali eletti frutti di pietà e di zelo avrebbe recato un insegnamento, che le anime più eminenti per santità e per dottrina ritengono risponda alla realtà di un sentito bisogno. Suole infatti accadere che, non esistendo la trattazione di tal genere di studi negli ordinari corsi di Teologia Dommatica e Morale, il giovane Clero, mentre si nutre di svariate sacre discipline, rimanga poi digiuno dei veri principi della vita spirituale. il cui sano e arduo discernimento gli è indispensabile per la propria perfezione e per il successo di quel sacro ministero a cui è chiamato da Dio. A colmare tale lacuna è sorta, per buona ventura, questa scuola ; la quale, non solo tende a preparare dotti direttori di spirito, capaci di guidare le anime per le varie e mirabili ascensioni della santità, ma è destinata nel tempo stesso a correggere quell'ascetismo vago e sentimentale e quell'erroneo misticismo che, o inventati liberamente dall' arbitrio individuale, o attinti a fonti sospette, non mancano purtroppo anche oggi di serpeggiare nel popolo, con grave pericolo delle anime. Ed ora che Ci è dato di constatare il

felice esito del primo anno scolastico, come voi, diletto Figlio, Ci avete poc'anzi informato colla vostra Relazione, Noi ne abbiamo motivo a confermarci nella speranza che questa istituzione sarà feconda di messe copiosa, consolante, e per molti spiriti inattesa. Ce ne da affidamento non solo l'esperto magistero dell'egregio insegnante, posto saggiamente sotto l'auspice e sicura guida dell'Aquinate, il quale, come nelle altre sacre discipline, così anche in questa apparisce grande Dottore e gran Santo; ma anche il volenteroso impegno di quegli Uditori che già si ascrissero al corso, e degli altri che, solleciti di meglio corrispondere alla divina chiamata, si terranno felici di esservi assidui per l'avvenire. Al qual proposito, Ci è parso assai lodevole il vostro divisamento di tenere da ora innanzi, non una, ma due lezioni settimanali, con trattazione di materie diverse, per dare agio a chi non possa in uno dei due giorni, di intervenire egualmente alla scuola e di avere ogni settimana un insegnamento continuato. Degno poi di particolare encomio Ci è sembrato anche il proposito di apprire nella Università Gregoriana, a lato della scuola, una Biblioteca ascetico-mistica, per la consultazione delle principali opere a vantaggio degli studiosi. A nessuno sfuggirà l'alta finalità e la singolarissima importanza di queste ben concepite intraprese, le quali, tendendo ad integrare l'istruzione del Clero, gli faciliteranno insieme l'obbiettivo della sua sacra missione, vale a dire la santificazione di se stesso e del prossimo. Ci allieta quindi il pensiero che al suddetto corso non solo saranno attratti cotesti alunni di Teologia, ma ancora, ed in gran numero, i sacerdoti sì secolari che regolari di questa Alma città, e coloro specialmente a cui compete per ufficio di attendere alla direzione delle anime, e che non vorranno esporsi al rischio di lavorare, se non con niun frutto, certo con minore utilità. Così cotesto insigne Ateneo alle tante benemerenze già acquistate nel campo della scienza, aggiunge ora anche questa, di dar lume ai direttori di spirito; i quali poi, alla loro volta, nei Seminari, nei Chiostri e tra il popolo cristiano saranno fari di luce, contribuendo alla pratica di quella vera pietà che, nella grazia e nella imitazione di Cristo, solleva le anime fino ai fastigi di virtù che son propri della Santa Chiesa Cattolica.

Come auspicio dei celesti favori e come pegno insieme della paterna Nostra benevolenza impartiamo di cuore a voi, diletto Figlio, a quanti vi prestano aiuto ed ai singoli vostri Uditori l'Apostolica Benedizione.

Dal Vaticano, 10 novembre 1919.
BENEDICTUS PP. XV.

— Dans son cours de 1918-1919, le R. P. Marchetti est parti de la définition de la perfection qui est l'*activité de la charité*, comme il le

démontre dans le premier numéro du *Gregorianum*. Il a ensuite divisé sa matière en quatre parties : 1° acquisition de la charité ; 2° défense de la charité ; 3° exercice de la charité ; 4° terme de la charité. Dans la première partie, il a pris l'âme au point le plus éloigné de la charité, dans l'incrédulité, et l'a suivie jusqu'à la ferveur : donc, conversion de l'incrédulité à la foi, du péché à la grâce, de la tiédeur à la ferveur, Dans la deuxième partie, défense de la charité, il traitera des tentations, d'où qu'elles viennent, passions, monde, démon, maladies. Dans la troisième, il parlera des vertus en général et en particulier. Ces deux parties formeront la matière du cours de cette année, à raison de deux heures par semaine. L'année prochaine sera consacrée à la quatrième partie, qui correspond à la mystique : traités des Dons du Saint-Esprit, de l'Oraison ordinaire et extraordinaire, des phénomènes accompagnant les états mystiques.

— Le Collège Angélique, à Rome, a inauguré lui aussi, en 1918-1919, un cours de théologie ascétique et mystique, selon la doctrine de saint Thomas. Ce cours a été confié au R. P. Garrigou-Lagrange, qui, à notre demande, a bien voulu nous envoyer les détails suivants sur son enseignement :

« Déjà, dans notre Université, le cours de théologie morale, dont le cycle dure quatre ans, commente, article par article, la deuxième partie de la *Somme Théologique* de saint Thomas, relative aux actes humains, aux passions, aux « habitus », à la grâce, à la loi divine, aux vertus en général et en particulier, aux dons du Saint-Esprit, à la vie religieuse et à ses différentes formes.

Sur cette base théologique, s'appuie le cours d'ascétique et de mystique. Il suppose connues la nature et les propriétés des vertus et des dons, pour étudier quelles sont les conditions et les lois de leur progrès. Dans cette étude, la doctrine de saint Thomas est confrontée constamment avec celle des grands auteurs spirituels, ascétiques et mystiques. La méthode suivie, à la fois descriptive et déductive, a pour but d'éclairer le plus possible les faits de la vie spirituelle en ses différentes phases par les principes de la théologie, pour déduire des règles sûres de direction.

La première année, le cours était consacré aux prolégomènes et aux questions fondamentales.

1° *De la Théologie ascétique et mystique.* — Quel est son objet et sa méthode ? — Quels sont ses rapports avec la théologie dogmatique et

la théologie morale, avec la psychologie? — Comment se pose le problème de la distinction entre l'ascétique et la mystique? Y a-t-il continuité entre l'une et l'autre? Différentes solutions.

— La terminologie ascétique et mystique comparée avec la terminologie scolastique.

— La mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas.

II° *Nature de la Perfection chrétienne.* — Pourquoi consiste-t-elle principalement dans la charité? — Que faut-il entendre par le troisième degré de charité, qui, selon saint Thomas, caractérise les parfaits? (2-2, q. 24, a. 9). — Quels sont les rapports de ce troisième degré de charité avec le progrès des vertus acquises, des vertus infuses, des dons du Saint-Esprit, avec la contemplation mystique? — La perfection est-elle essentiellement dans l'accomplissement des préceptes, ou dans celui des conseils? — Difficulté de la Perfection. — Perfection, héroïcité et sainteté.

Pendant la seconde année, il sera question de l'obligation de tendre à la perfection, de la purification de l'âme. Sur ce dernier point, on comparera assez longuement la doctrine de saint Thomas avec celle de saint Jean de la Croix.

Normalement, ce cours peut s'achever en quatre ans. »

Revues.

En octobre 1919, a commencé à paraître LA VIE SPIRITUELLE, *ascétique et mystique*, revue mensuelle dirigée par un groupe de professeurs du Collège Angélique à Rome ; le R. P. Bernadot, O. P. (19, rue des Coffres, Toulouse), en est le Secrétaire de rédaction ; les abonnements, partant d'octobre ou d'avril (France, 12 fr., U. P., 14 fr.), sont reçus à la librairie Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris (VI°). La Revue s'adresse d'abord aux prêtres, désirant leur procurer « une nourriture pour leur âme et un secours pour la direction des fidèles » ; mais aussi « à tous ceux qui ont le goût et le désir de la vie intérieure » ; elle veut travailler « à restaurer la piété sur ses bases doctrinales. » Elle publiera des articles sur les *fondements*, la *pratique*, les *modèles* de la vie spirituelle, reproduira des textes anciens peu connus et donnera des comptes rendus d'ouvrages récents sur la spiritualité. Les trois numéros déjà parus remplissent fort bien le programme annoncé, et c'est de tout cœur que nous souhaitons la plus large diffusion, pour le bien des âmes, à cette excellente publication.

— Parmi les revues éditées en Belgique et qui avaient dû suspendre leur publication pendant la guerre, plusieurs ont recommencé à paraître. Citons parmi celles dont les travaux intéressent à des titres divers les études de spiritualité :

— La Revue liturgique et monastique (ancienne *Revue liturgique et bénédictine*), paraissant huit fois par an, aux temps liturgiques, à l'abbaye de Maredsous, par Maredret (5 fr. par an, U. P. 6 fr. 50).

— La Revue des sciences philosophiques et théologiques, dirigée par les RR. PP. Dominicains du Saulchoir (Kain), tous les trois mois, 192 pp. (France et Belgique, 18 fr., U. P., 20 fr.), chez Gabalda (Paris).

— La Revue néo-scolastique, publiée par l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, 1, rue des Flamands, 10 fr., U. P. 12 fr.

— Les Analecta Bollandiana, Boulevard Saint-Michel, 22, Bruxelles (18 fr., U. P. 20 fr.)

— La nouvelle Revue théologique, mensuelle, Tournai, Castermann (12 fr., U. P., 13 fr.)

Vont aussi reprendre sous peu leur publication : la Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain (40, rue de Namur), les Etudes carmélitaines (32, rue Libert, Marche, Luxembourg belge) ; les Questions liturgiques de l'abbaye de Mont-César (Louvain) ; la Revue bénédictine de Maredsous.

— Signalons enfin la réapparition de l'Interdiocésaine (mensuelle, Paris, 2, rue de la Planche), et la transformation du *Prêtre aux armées* devenu Prêtre et Autre (mensuel, Paris, Bonne Presse) : dans ces deux revues de Pastorale on trouvera des articles ascétiques, dus, dans l'une et dans l'autre à des rédacteurs zélés, sages et avertis.

Collections.

La maison Lethielleux publiera prochainement la précieuse *Theologia mystica* du P. Godinez : le texte espagnol a eu une douzaine d'éditions ; le texte latin n'avait paru que dans les in-folios de La Reguera : on l'en a extrait pour faire bénéficier de nombreux étudiants de l'excellent enseignement spirituel du célèbre écrivain mexicain. Cette publication sera suivie de plusieurs autres et formera, s'il plaît à Dieu, une *Collection pour Directeurs spirituels*. C'est le P. Watrigant,

S. J. qui est chargé de faire le choix des livres dignes de figurer dans cette collection.

— Des *Fiori di Letteratura ascetica e mistica* ont commencé à paraître en 1919 à la librairie G. Giannini à Florence, sous la direction du Prof. G Batelli : les premiers volumes parus sont : n° 7, Ste Gertrude, La sposa del Signore (xv-31 pp.); n° 12, T. de Celano, La Leggenda di Sta Chiara d'Assisi (xiv, 93 pp.) ; n° 13, Giovanni del Copo, La Leggenda di Sta Fina da Sangimignano (xv-31). Textes avec introductions.

— Mystiek en Ascese, série d'opuscules fort soignés, publiés par Mosmans Senior, Venlo (Hollande), destinés à faire connaître les grands écrivains spirituels dans des *anthologies ;* une courte préface renseigne sur la vie, l'action et les œuvres de chaque auteur. Ont déjà paru : 1. De Zalige Angela van Foligno (Dr. Ch. Raaymakers, 1918, 114 pp.) — 2. De h. Gertrudis (M. Molenaar, 1918, 158 pp.)— 3. De h. Teresia (P. J. Meulendijks, O. Carm., 1919, xiii-146 pp.) — Sont en préparation : S. Augustin, S. Bernard, S. Bonaventure, Ste Julienne de Norwich, Henri Mande (le « Ruusbroeck du Nord »), Ste M. M. de Pazzi, Ruusbroeck, Thomas a Kempis, etc.

Het Geestelijk Leven (La vie spirituelle), sous le haut patronage de S. G. Mgr. Waffelaert, évêque de Bruges, et la direction de M. le Ch. Mahieu. Volumes in-12, Brugge, Sint-Michiel et Amsterdam, R.-K. Boek-Centrale. Reproduira d'anciens ouvrages mystiques et ascétiques flamands, en y ajoutant des productions originales. Ont paru : 1. *Over Geestelijk Leven.* (De la vie spirituelle) par le Ch. Mahieu avec introd. de Mgr. Waffelaert (1914, 170 pp.) — 2. *Eening der Minnende Ziel met God* (Union de l'âme aimante avec Dieu, ou manuel de la perfection chrétienne, de préférence d'après la doctrine du Bx. Ruusbroeck) par Mgr. Waffelaert, 1916, 247 pp. — *De Geestelijke Duif opvliegende Godewaarts* (La colombe spirituelle s'élevant vers Dieu, ou les trois stades du chemin de la perfection) par Mgr. Waffelaert, 1918, 200 pp. L. R.

Editions

On sait les beaux travaux entrepris par les Carmes déchaussés espagnols pour nous donner, des œuvres de leurs deux grands mystiques des éditions dignes de ces incomparables maîtres de la vie spirituelle. Le

P. Gérard de la Croix a achevé en trois volumes l'édition critique de S. Jean de la Croix (Toledo, Pelaez, 1912, suiv.) ; le P. Silvère de Sainte Thérèse continue à publier celle de la grande réformatrice et a donné en 1916 le *Camino de Perfección* et en 1918 les *Moradas* (Burgos, Tip. El monte Carmelo, Biblioteca mística Carmelitana, t. 3 et 4). De divers côtés on a entrepris de traduire ces nouvelles éditions : M. le Ch. Hornaert a déjà achevé celle de S. Jean de la Croix en français (3 volumes ; Bruges, Desclée, 1915-1918. — Cf. J. de Tonquédec, dans *Revue Prat. d'Apologétique*, mai 1919, p. 165). Le P. Henri de la Sainte-Famille, Carm. déch., en a donné en flamand les deux premiers volumes (Gand, Siffer, 1916-1917). — Les Pères Dr. T. Brandsma, Drs. E. et H. Driessen et Dr. Ath. Van Rijswijk traduisent en néerlandais les œuvres de Ste Thérèse et ont déjà publié les deux premiers volumes : la *Vie* (T. Brandsma) et les *Fondations* (A. Van Rijswijk), Bussum, Brand, 1918-1919. Cette dernière publication fait partie de la collection *Werke van Mystieken*, où vient de paraître aussi la traduction de la *Vitis mystica* par le P. Christ. Kops, O. F. M. (1918).

— La guerre a interrompu les travaux de réédition critique du texte original de Ruusbroeck. En 1911 avait paru de la main de D. Ph. Muller, C. R. L. le traité *Van den VII Trappen* (Des sept degrés), avec la traduction latine de Gérard le Grand. L'impression du second traité *Van den Blinckenden Steen* (De la Pierre Etincelante) était achevée, quand la guerre empêcha le P. Muller d'y ajouter la préface. Puisse-t-elle ne pas tarder longtemps ! Le P. Reypens, S. J. prépare l'édition critique du chef-d'œuvre de Ruusbroeck *Die Cierheit der Gheesteleker Brulocht*. (L'Ornement des Noces spirituelles).

— M. J. V. Bainvel s'occupe d'une édition des *Œuvres Spirituelles* authentiques du P. Vincent Huby (1608-1693) ; ces œuvres, « comparables à ce que nous offre de mieux la seconde moitié du grand siècle. » ne sont aujourd'hui, pour la plupart, pratiquement accessibles que dans des éditions reproduisant celle de 1755 ; or, dans cette édition, M. Bainvel le montrera dans le prochain numéro de cette *Revue*, non seulement la forme, mais le fond même des petits traités du P. Huby ont été profondément modifiés. Dès maintenant M. Bainvel (12, rue du Regard, Paris VI°) sera très reconnaissant à tous ceux qui voudront bien lui signaler des exemplaires, soit des recueils antérieurs à celui de 1755 ou indépendants de lui, soit des éditions originales séparées

des traités ou des feuilles et cahiers du P. Huby : ces dernières sont le plus souvent anonymes : la liste des titres connus sera donnée aussi complète que possible dans l'article annoncé ci-dessus.

Publications diverses.

— Les RR. PP. Bénédictins de l'abbaye de N. D. de Montserrat annoncent la publication de plus de vingt volumes sur divers sujets concernant leur célèbre couvent. Deux viennent de paraître, magnifiquement imprimés et dans lesquels les historiens de la spiritualité trouveront d'importants documents : *Analecta Montserratensia*. Volum I, any 1917, 4°, XVI 400 pp. ; Volum II, any 1918, 4°, pp. 495 ; Monestir de Montserrat, 1918 et 1919. — On remarquera dans le second volume la très savante et très intéressante étude de D. Anselm M. Albareda sur la *Imprenta de Montserrat* (*Segles XV-XVI*) ; elle est rédigée en langue catalane, comme la suivante : *La liturgia dels nostres impresos* par D. Gregori M. Sunol.

Dom Albareda regrette de n'avoir pas rencontré un des premiers incunables de Montserrat, *Epistola de J. Gerson*, 12 fols. La Bibliothèque des Exercices d'Enghien (Belgique) le possède avec quelques livres de Cisneros qui manquent à la bibliothèque de l'abbaye de Montserrat.

H. Watrigant, S. J.

— Un nouvel instrument de travail est en cours de publication. C'est la *Bibliographie* des ouvrages parus dans les Pays-Bas de 1500 à 1540. Ce répertoire fait donc suite à la Bibliographie des incunables néerlandais de Campbell. Trois fascicules ont paru. Titre : *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, door Wouter Nijhoff. s'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1919.

Les numéros intéressant les anciens écrits ascétiques et mystiques en langue néerlandaise sont les suivants : N°s 145, 146, 149-155, 162, 262-266, 269-278, 281-295, 308-320, 425, 431, 434-441, 443-452, 465-470, 473-476, 483, 487, 488, 502-504, 507.

Un bel ouvrage vient de paraître sur l'histoire, la vie et les institutions des *Béguinages*, avec une bibliographie et une documentation fort étendues. On n'y parle pas des courants de vie spirituelle chez les habitants des béguinages, mais pour celui qui s'occuperait de cette étude l'ouvrage est indispensable. Il s'intitule : *De Begijnhoven*

THE ... ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

(Les Béguinages) door L. J. M. Philippen, Antwerpen, Veritas, 1918. Gr. 8° xvi-490 pp. La bibliographie des béguinages de France y est traitée aux pages 468-471. L. R.

Nécrologie.

Le 17 décembre 1916, s'est éteint pieusement le Révérendissime Père Hyacinthe Marie Cormier, soixante-quinzième successeur de S. Dominique dans le gouvernement de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Né à Orléans, le 8 décembre 1832, ordonné prêtre par Mgr Dupanloup, le 17 mai 1856, et entré aussitôt après au noviciat de Flavigny, emmené à Rome par le Révérendissime Père Jandel, alors Maître général de l'Ordre, le P. Cormier avait été, aussitôt après sa profession, appelé à la formation des novices de Sainte-Sabine, puis au priorat de Corbara (Corse), enfin au gouvernement de la province de Toulouse, restaurée par ses soins en 1866. En 1891, le Révérendissime Père Frühwirth le choisissait comme « socius », et en 1896, il le désignait pour être procureur général de l'Ordre auprès du Saint-Siège. En 1904, le Chapitre général de Viterbe l'élisait Maître général. Quelques mois seulement avant sa mort, un autre Chapitre, réuni à Fribourg, le déchargeait, à raison de son grand âge, de ces importantes fonctions. Retiré au couvent de Saint-Clément de Rome, il y était entouré de la vénération générale ; Pie X l'appelait un « saint », et pareil éloge dans une telle bouche n'avait rien de banal. Ceux-là même qui n'ont pas eu l'honneur de l'approcher ont pu recueillir une impression semblable de témoins dignes de foi. Il ne nous appartient pas de dire ce qu'il fut dans le gouvernement de son Ordre, où son souvenir se perpétue par deux grands foyers de lumière : le Collège Angélique, institué par lui, et l'Ecole biblique de Jérusalem, qu'il défendit avec un rare courage dans des jours difficiles. Mais nous savons, et il nous est doux de redire, quel honneur rejaillissait sur l'Eglise de France d'être représentée à Rome par un homme d'un tel mérite. Quant à son influence proprement spirituelle, nous savons qu'elle s'est étendue bien au-delà de son ordre aux âmes les plus diverses et qu'elle était loin de se mesurer aux proportions de son œuvre écrite. Celle-ci, qui ressortit immédiatement à notre chronique, est cependant assez étendue. Ses ouvrages les plus connus sont la *Vie du Révérendissime Père Alexandre Vincent Jandel*, tableau très animé de la restauration dominicaine dans le monde entier, et ses di-

verses *Retraites* (1), d'une inspiration scripturaire et traditionnelle très sûre en même temps que d'un accent personnel très pénétrant. Il a écrit encore : *Quinze entretiens sur la liturgie dominicaine ; l'Instruction des novices ; Elévations sur les grandeurs de Dieu*, etc ; diverses *Vies* de saints dominicains (Bienheureux André Abellon, peintre ; B. Raymond de Capoue, confesseur de Sainte Catherine de Sienne); diverses *Lettres* à des religieux sur les devoirs de leurs fonctions (à un supérieur sur l'observance régulière ; à un étudiant en Ecriture sainte ; à un professeur de théologie ; sur la manière de servir ses frères, etc.)

Après cette grande perte, sensible à tous ceux qui sont d'Eglise, nous avons à déplorer la disparition, à quelques mois d'intervalle, de deux maîtres justement estimés de la science mystique, le R. P. René de Maumigny, S. J. (né à Nevers, le 20 janvier 1837, mort à Paris, le 11 janvier 1918), et le R. P. Augustin Poulain, S. J. (né à Cherbourg, le 25 décembre 1836, mort à Paris, le 19 juillet 1919.) Ces deux contemporains, dont l'influence sur les âmes d'oraison était, pour ainsi dire, complémentaire, avaient, par une curieuse coïncidence, débuté tous deux dans l'enseignement des mathématiques. Ce n'est pas à propos d'eux seulement qu'on a constaté la coexistence assez bizarre du goût de ces sciences et de la curiosité des choses mystiques. A vrai dire, le mot de curiosité, très exact pour le P. Poulain, qui fut toute sa vie un chercheur de plantes spirituelles rares, le serait beaucoup moins pour le P. de Maumigny. Celui-ci, homme d'une vertu austère et très en garde contre les illusions possibles, paraît avoir été entraîné un peu malgré lui à écrire sur les oraisons élevées. Il a cédé aux nécessités de la direction des âmes et du haut enseignement spirituel qui lui fut longtemps confié à titre d' « instructeur du troisième an » ou second noviciat des Pères Jésuites. Ses préférences allaient à l'oraison ordinaire, dont il a écrit un traité remarquable et tout inspiré de l'esprit de saint Ignace, à l'ascétisme, dont il fut un maître consommé. Il n'encourageait pas sans discernement l'appel aux voies extraordinaires, mais il passait, près des témoins immédiats de sa vie, pour en avoir une expérience très personnelle.

Le second volume de son *Traité*, où il est question *ex professo* de ces voies, porte trace, à la fois, de cette expérience et de cette grande

(1) *Retraite progressive*, *Retraite sacerdotale*, *Retraites religieuses*, etc.

réserve. D'aucuns ont même pu juger qu'il reculait plus que de raison le seuil de la mystique, ou estimé que son enseignement, en matière d'oraison de simplicité, restait un peu trop timide. Cet enseignement était du moins très solide : la crainte même de l'illusion, qui gardait parfois le Père de Maumigny en deçà de ce que d'autres maîtres excellents estiment être un terrain sûr, ne provenait nullement, chez lui, d'une moindre estime de la vie mystique. Au contraire, et tous ceux qui l'ont connu se souviennent de quel ton enthousiaste et pénétré il parlait des « amis de Dieu », de l'utilité et des épreuves de la vie contemplative. Très informé de la littérature mystique du passé, il s'arrêtait avec une préférence marquée à saint Bernard, à saint Jean de la Croix, à saint Ignace, ne négligeant pas de montrer, dans les *Exercices spirituels* eux-mêmes, le reflet et les amorces de la contemplation, — à saint François de Sales, à saint Alphonse de Liguori, dont il prônait le solide bon sens, mais surtout à l' « incomparable sainte Thérèse. » Il était par contre, et mettait ses auditeurs, en garde contre une partie de l'école française du dix-septième siècle et notamment contre la tendance du Père Surin à montrer, dans les états mystiques, la récompense et la suite, pratiquement certaine, de l'ascèse pratiquée à un degré éminent. La force de l'enseignement du Père de Maumigny venait moins d'ailleurs de ses opinions particulières ou de son érudition spirituelle que de la chaleur de ses convictions, de son éloquence originale et primesautière, de la grandeur de sa foi et de l'ascendant extraordinaire de ses vertus.

Le P. Poulain formait avec lui un contraste parfait. Sa connaissance des voies spirituelles se dissimulait sous une bonhomie charmante où l'on retrouvait sans peine la finesse et la causticité de l'esprit normand. Laissant à d'autres l'enseignement de l'ascétisme, il s'est cantonné toute sa vie dans l'étude des phénomènes mystiques. Son premier travail, publié en 1893 dans le *Messager du Cœur de Jésus*, et reproduit ensuite en brochure, était consacré à *La Mystique de saint Jean de la Croix*. Ce n'était qu'une pierre d'attente. En 1901, paraissait son grand ouvrage sur *Les grâces d'oraison*, qui a eu depuis de nombreuses rééditions et traductions. Ce livre fut une vraie révélation pour un grand nombre. On peut dire qu'il a vulgarisé la mystique. Le constant souci du P. Poulain était la clarté, l'exactitude et la fidélité des analyses. Adepte résolu de la méthode descriptive et peut-être un peu trop défiant des explications spéculatives, il a mis en

formules portatives les expériences de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. D'aucuns jugeront peut-être qu'il avait le défaut de ses qualités et qu'il a trop voulu clarifier et simplifier des notions qui se sont toujours mieux accommodées d'un certain mystère. L'avenir apportera peut-être diverses corrections à son œuvre. On creusera davantage la conception générale de la contemplation, chez lui un peu trop sommaire. On lui saura gré cependant de l'avoir si nettement distinguée des dons plus extraordinaires et plus voyants avec lesquels on la confond trop souvent. Ces corrections d'ailleurs, il était le premier à les souhaiter. Il améliorait sans cesse son œuvre. Il faisait appel à des enquêtes expérimentales sur des faits nouveaux ou rares ; il a lui-même beaucoup consulté, beaucoup interrogé, beaucoup cherché. C'était un savant loyal, soumis aux faits, résolument progressiste, à qui ses successeurs devront beaucoup. Nous aimons à penser qu'il aurait salué avec joie l'apparition de notre *Revue*, comme un signe de l'intérêt g andissant porté aujourd'hui à ses études de prédilection.

A. M.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications citées sont de 1919).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La Théologie ascétique et mystique ou la Doctrine spirituelle. Objet et méthode. — *Vie spirituelle*, 1, 17-19.

Aurelianus a SS. Sacramento, O. Carm. D. — Cursus Asceticus. III. Via unitiva. Ernakulam, Typis scholae industrialis, 308 p.

Complète : I. Via purgativa, 1917 (326 p.). — II. Via illuminativa, 1918 (334 p.).

Naval F. — Curso de Teología Ascética y Mística, 2ᵉ éd., revue. — Madrid, Editorial del Corazón de María, Mendizabal, 67. 16° 432 p.

N. — Opuscula S. Vincentii Ferrerii. — *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 27, 190-193.

Bibliographie des opuscules ascétiques et moraux du saint, mss. et éditions.

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité : elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Dans le présent numéro, pour éviter de donner une liste trop longue, on a exclu tout ce qui est antérieur à 1919 et on s'est borné à la *spiritualité catholique* proprement dite, sans essayer du reste d'être complet. Pour 1920 seulement, on s'efforcera de signaler autant que possible toutes les publications importantes ; encore laissera-t-on provisoirement de côté les travaux de pure *hagiographie* ou de *psychologie* pour lesquels on renvoie aux *Analecta Bollandiana*, à la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, à la *Revue Néoscolastique*, etc.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Dehon L. — La Vie intérieure. Ses principes, ses voies diverses et sa pratique, d'après les meilleurs auteurs ascétiques. Paris, Téqui, 12°, IV-273 p.

Résume en une série de chapitres les traités les plus intéressants sur la vie intérieure.

de Tonquédec J. — La Vie spirituelle. — *Bulletin des cathol. écriv. et publ.* 2, n. 4 (20 janvier); 5 (20 février); 8 (20 mai).

Sempé L. S. J. — La Vie spirituelle. Ce qu'elle est; quels en sont les degrés? — *Messager du Cœur de Jésus* (1920), 60, 45-55.

Développe l'idée de *Vie;* distingue quatre degrés.

Gardeil A. O. P. — Idée fondamentale de la vie chrétienne. — *Vie Spir.* 1, 20-29; 73-90.

« La vie chrétienne, c'est la vie divine — j'entends la vie que Dieu lui-même vit — communiquée à l'homme, adaptée à ses facultés, vécue enfin vitalement par lui, comme telle, c'est-à-dire comme vie divine. »

Leseur (Mme E.) — La Vie spirituelle. Paris, Gigord, 16°, 444 p., 6 fr.

Série de petits traités sur divers points de vie spirituelle. Cf. E. Roupain dans *Etudes,* 161, 420-436.

Sertillanges A. D. — L'Amour chrétien. Paris, Gabalda, 12°, XVI-308 p.

4. Amour de Dieu; 5. Amour mystique; 6. Amour vertueux de soi-même... 17. Amour de communion dans l'Eglise...

Plus R. S. J. — L'Idée réparatrice. Paris, Beauchesne, 12°, 206 p. 2 fr. 50.

Lehodey (Dom V.) O. Cist. — Le saint abandon. Paris, Amat, 8°, XIII-532 p., 5 fr.

Sturzo (Mgr M.) — La Provvidenza. — *R. di filos. neoscol.*, janvier, 23-43.

Sur la doctrine de la Providence et la vie spirituelle.

Lattey C. S. J. — Christ of experience. — *Catholic World,* juin, 298-307.

Sur la connaissance intime de J-C. par les Exercices de S. Ignace.

Lebreton J. — Le Dieu vivant. Paris, Beauchesne, 16°, 184 p. 3 fr. 75.

Résume, au point de vue de la piété, le grand ouvrage, *Origines du dogme de la Trinité.*

Sertillanges A. D. — L'action sociale et la vie surnaturelle. Paris, Revue des Jeunes, 18°. 2 fr.

Benson R.-H. (trad. Ch. Grolleau). — Paradoxes du catholicisme. Paris, Crès, 16°, XII-252 p., 3 fr. 50.

Leseur (Mme E.). — Lettres sur la souffrance. Paris, Gigord, 16°, XLII-346 p., 3 fr. 50.

Letourneau G., S. S. — Lettres de direction à un élève de grand séminaire. Paris, Gabalda, 18° VII-384 p , 3 fr.

Beaudenom Chan. [Auteur de la *Pratique progressive de la Confession*]. — Lettres de direction (précédées d'une notice sur sa vie). Paris, Librairie S. Paul, 8°, XLVIII-457 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Huby J. — La conversion. Paris, Beauchesne, 16°, 120 p., 2 fr. 50.

Huby J. — Une Enéide spirituelle. — *Etudes*, 158, 385-000.

Huby J. — Les étapes de deux convertis. — *Etudes*, 161, 36-54.

Turco N. — Il Trattamento « morale » dello scrupolo e dell'ossessione morbosa, vol. I. Torino, Marietti, 16°, XII-500 p.

Roure L. — Les origines du respect humain. — La réaction contre le respect humain. — *Etudes*, 160, 278-291 ; 425-458.

Faure A. J. — Lettres sur les péchés de la langue. Paris, Lethielleux, 16°, 200 p., 2 fr. 40.

Gardeil A. O. P. — L'éducation personnnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion. — *R. thomiste*, n. s. 2, 104-124.

« La vie morale, tout entière élevée par la vertu de religion à la dignité de sacrifice, devient, sous l'influence suprême des vertus théologales, le moyen le plus approprié à procurer l'union avec Dieu. »

Cathrein V. S. J. — Die christliche Demut. Freiburg, Herder, 12°, VIII-188 p. M 3, 40,

Mennini F. — Della purezza, libro per i giovani. Milano, Agnelli, 12°, 134 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Joret F. D. O. P. — L'Hôte divin. — *Vie Spir.*, 1, 30-43 ; 91-107.

Plus R., S. J. — Dieu en nous. Toulouse, Apostolat de la prière, 8°, XIV-163 p., 3 fr.

Arintero J. O. P. — Notre déification d'après les Pères de l'Eglise. — *Vie Spir.* 1, 166-173.

Hock K. — Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Würtzburg.

Lindworsky J. B. S. J. — Vom Wandel in Gottes Gegenwart. — *Stimmen der Zeit*, 59, 41-56.

A propos du précédent, étude de psychologie religieuse.

Louismet (Dom S.) O. S. B. — Mysticism, true and false. New-York, Kennedy ; London, Burns and Oates.

Fait suite aux deux ouvrages du même : *The mystical knowledge* et *The mystical life.*

Sophrone.— Le mot « mystique ».— *Bulletin des catholiques écrivains et publicistes*, 2, n. 10, 20 juillet ; reproduit dans *R. prat. d'apol.* 28, 547-555.

Montagne H. A., O. P. — La contemplation mystique. — *R. thomiste*, n. s. 2, 89-103.

Acte de connaissance intuitive que l'amour commande et qui s'achève en un acte d'amour. Pas d'expérience naturelle de Dieu. Contemplation philosophique, ombre de la connaissance surnaturelle.

de la Taille M. — L'oraison contemplative. — *Recherches de sc. rel.*, 10, 273-292.

Son procédé (non abstractif). Sa porte d'entrée (d'ordre non intellectuel, mais affectif). Epreuves de la contemplation. Sa place dans l'économie de la vie spirituelle (à la fois surnaturelle et, en un sens, connaturelle au juste, couronnement normal de la vie de grâce). Conséquences quant à la direction.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'ascétique et la mystique. Leur distinction et l'unité de la doctrine spirituelle. — *Vie Spir.*, I, 145-165.

Indistinction de ces disciplines chez les anciens (y compris Sainte Thérèse) et en particulier chez Saint Thomas : la contemplation couronnement normal de la charité. — Distinction à partir du XVIIe siècle ; méfiance à l'égard de la contemplation, conçue comme grâce « extraordinaire ». Protestation du P. Lallemant S. J. et de ses disciples. — Retour contemporain à la thèse traditionnelle (Saudreau, Lamballe, Arintero). Supernaturalité « quoad substantiam » de la vie de grâce et des vertus théologales. Double supernaturalité des dons du St-Esprit et de la contemplation qui en procède. Celle-ci normale en droit, quoique rare en fait (comme l'entrée dans la gloire aussitôt après la mort). Continuité et compénétration de l'ascétique et de la mystique.

Villada P., S. J. — De mística ? Es necesaria la contemplación mística para la perfección cristiana ? Se puede desear la contemplación infusa ? Su constitutivo. — Algunas cuestiones de nombre. La contemplación adquirida. — *Razon y Fe*, 53, 37-48 ; 172-182 ; 413-432 ; — 54, 198-214.

La perfection ordinaire peut s'obtenir par la contemplation acquise, mais la sainteté héroïque paraît exiger moralement la contemplation infuse. A celle-ci parviendront habituellement les âmes déjà arrivées à la perfection ordinaire.

Huby J. — Foi et contemplation d'après S. Thomas. — *Recherches de sc. relig.*, 10, 136-161.

Pas de connaissance surnaturelle intermédiaire entre foi et vision béatifique : la contemplation reste toujours une connaissance de foi.

Farges A. — L'extase divine et ses contrefaçons. — *R. de philos.*, sept.-oct.

Thurston H., S. J. — Some physical phenomena of mysticism : levitation, telekinesis, stigmatization, tokens of espousal. — *Month*, 133, 266-277 ; 321-335 ; 401-413 ; — 134, 39-50 ; 144-156 ; 243-254 ; 289-300 ; 531-540.

Enquête, avec quelques discussions, sur de nombreux cas concrets pris dans l'histoire de l'Eglise et hors d'elle, sans théorie générale de causalité.

Le Gouvello. — Apparitions d'une âme du purgatoire en Bretagne. Paris, Téqui, 12°, 30 p.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Dupal C. — Comment faire sa méditation? Paris, Figuière, 24°, x-126 p., 2 fr. 60.

N. — The new Code and daily meditation for the clergy. — *Ecclesiastical Review*, 61, 427-429.

Knox R. A. — Meditations on the Psalms, I. London, Longmans, 223 p., 3 sh. 6.

Brouillet E., S. J. — Pour mieux lire l'Ecriture Sainte. III. Le sens mystique. — *Vie nouvelle*, Montréal, 2, 83-88.

Debuchy P. — De l'étude pratique des Exercices de S. Ignace. (= *Collection de la Biblioth. des Exerc.*, n. 54). Enghien (Belgique), 8°, 52 p., 1 fr.

Pydynkowski H., S. J. — Quaestiones de tribus binariis et de tribus humilitatis modis (= *Coll. Bibl. Exerc.*, n. 57). Enghien (Belg.) 8°, 28 p. 0 fr. 60.

Hubin J. S. J. — Souvenirs d'une retraite à Athis (= *Coll. Bibl. Exerc.*, n. 58). Enghien (Belg.) 8°, 40 p., 0 fr. 80

O'Malley T. A. — What is wrong with ecclesiastical retreats ? — *Ecclesiast. Review*, 60, 489-500.

Bover J. M. — El principio y fundamento de los ejercicios á la luz de las epistolas de San Pablo. — *Razon y Fe*, 54, 343-355.

Hammenstede A. O. S. B. — Die Liturgie als Erlebnis (= *Ecclesia Orans*, 3). Freiburg, Herder, 12°, XII 90 p., M. 2,40

Pinel R. — La dévotion liturgique. III... dans l'usage des Sacramentaux. — *Vie et Arts liturgiques*, 5, 743-748.

Cazes M. F. O. P. — Les temps liturgiques : 1. La liturgie dans la vie spirituelle. — *Vie Spir.*, I, 108-118.

Masson A. L. — Aux pieds du Maître. Méditations eucharistiques des-

tinées à éviter la routine dans l'usage de la communion fréquente. Lyon, Vitte, 18°, 271 p.

Petrovits J. C. B. — Devotion to the Sacred Heart, its theology, history and philosophy. London, Herder, XVI-281 p., 6 sh.

Garriguet L. S. S. — Le mois du Sacré-Cœur. Exposé doctrinal et historique de la dévotion au S.-C. Paris, Bloud, 12°, 3 fr.

Paris P. — Chemin de croix en l'esprit du B. apôtre Paul. — Villedieu (Manche), 16°, 24 p., 0 fr. 40.

Résume en 16 méditations, d'après la doctrine de S. Paul, la théologie et la mystique de la Croix.

Bainvel J. V. — Le saint Cœur de Marie. Vie intime de la T. S. V., 2e éd. revue. Paris, Beauchesne, 16°, XII-364 p., 7 fr.

de Tonquédec J. — Voilà votre Mère. Paris, Beauchesne, 16°, 40 p., 1 fr.

VI. — ÉTATS DE VIE.

Granger. — Le prêtre surnaturel. Memento de vie sacerdotale d'après la Sainte Ecriture et le droit canon. Caen, Domin, 16°, 204 p.

Petit (Mgr. F.) — **Labigne R.** — La vie religieuse dans le clergé séculier. — *R. du Clergé franç.*, 97, 286-310.

Mémoire inédit de Mgr Fulbert Petit pour la vie commune des clercs et article en sens contraire de M. L.

Gellé F. — Pour la vie religieuse du clergé. — *R. des fac. cath. de l'Ouest*, 27, 464-491.

Carrozzi M., Mortara P., Glorieux L. — Il canone 134 del nuovo Codex iuris canonici e la convivenza dei chierici. Prato, Giacchetti, 8°, 8 p.

Geiermann P., C. SS. R. — The Mediator. London, Herder, 7 sh.

Devoirs du prêtre *alter Christus*.

Gasquet Card. — Religio Religiosi : the objects and scope of the religious life. London, Washbourne. 2 sh. 6.

Scott. M. J., S. J. — The meaning of a religious vocation. New-York, Kennedy, IX-316 p. 1 dollar 50.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

S. Augustin. — Elévations, prières et pensées, avec introd. par **Cl. Peyroux**, Paris, Gigord, 16°, 400 p., 4 fr.

Marriott G. L. — Macarii anecdota. Seven unpublished homilies of Macarius. *Harvard theolog. studies*, 5. Oxford, Univ. Press. 5 sh. 6 d.

Clarke (W. K. Lowther). — The Lausiac history of **Palládius** (trad. et introd.). London, Society for prom. christ. knowledge.

S. Vincent de Paul. — Elévations, prières et pensées avec introd. par **Cl. Peyroux**. Paris, Gigord, 16° CXVIII-269 p., 5 fr.

Grignon de Monfort (B. Louis-Marie). — Amour de la divine Sagesse. Tours, Mame, 18°, 231 p.

Piny A. O. P. [† 1709]. — Le plus parfait ou des voies intérieures la plus glorifiante pour Dieu et la plus sanctifiante pour l'âme. Nouvelle édition par le P. **Noël**, O. P. Paris, Téqui, 2 fr. 50.

Solovyoff (Vladimir). — The justification of the good, an essay on moral philosophy. London, Constable, 8°, 538 p. 18 fr. 75.

Traduction d'un ouvrage très important du grand philosophe russe — plus connu sous le nom de Soloviev — dont les œuvres n'existent pas en français.

Delattre F. — La pensée de **J. H. Newman**. Extraits les plus caractéristiques de son œuvre, choisis et traduits par ... avec une introduction, une bibliographie, un index et le texte anglais correspondant. Paris, Payot, 16°, 306 p. 5 fr.

Morceaux disposés par ordre chronologique. Texte anglais au bas des pages. L'index annoncé n'est représenté que par une table des matières ordinaire.

2. — Travaux.

Allo B. O. P. — Especulaciones cósmico-religiosas, carismas y ascetismo. *Revista quincenal*, 25 juin, 241-250.

Relations entre le syncrétisme judéo-païen et le christianisme orthodoxe primitif.

Kennedy H. A. A. — Philo on union with God. — *Expositor*, série 8e, n. 101 (mai).

Lebreton J. — Le discours sur la montagne et les béatitudes. — *R. prat. d'apol.*, 28, 321-343

Lebreton J. — La prière du Seigneur. — *Etudes*, 161, 385-403.

Etude exégétique sur le Pater.

Loughnan H. B. — The prayer of Christ our Lord. — *Month*, 134, 506-515.

Comment N. S. a prié pour nous.

Cellini A. — Carismi e carismatici nel cristianesimo primitivo. — *Scuola cattol.* 16, 105 ; 219 ; 300 ; 446 ; 490.

Mac Nabb, O. P. — Was the rule of St Augustine written for St Melania the younger ? — *Journal of theol. studies*, 20, 242-249.

Baxter. — St Augustine's rule. — Ibid., 20, 352-355.

Objections contre l'hypothèse précédente.

Redonnet y Lopez Doriga. — El trabajo manual en las reglas monásticas. Madrid. Fortanet.

Butler (Dom C.). — Benedictine Monasticism. London, Longmans, 8°, VIII-386 p., 18 sh.

N. — S. Grégoire pape et la vie contemplative. — *Bulletin de S. Martin et de S. Benoît.* (Chèvetogne-Ligugé), mars-avril.

de Hornstein X. — Jean Tauler, sa vie, ses écrits, sa doctrine. Etat présent du problème. — *R. thomiste*, n. s. 2, 45-71.

Pollen J. H. — The origin of the Spiritual Exercises. — *Month*, 131, 81-91.

A propos de la nouvelle édition critique des Jésuites espagnols. S'inspire surtout du P. Watrigant.

Aicardo J. M., S. J. — Comentario à las Constituciones de la Compañia de Jesús, tom. I. Madrid, Blass. XLIV-1000 p.

Martin (Emilio Sanchez). — Vida eucarística de Santa Teresa de Jesús. Avila, Jiménez, 8°, VIII-476 p., 5 pes.

Hildebrand. — De boek der geestelijcke sangen van P. Lucas van Mechelen. (Le livre des Cantiques spirituels du P. Luc de Malines). *Neerlandia franciscana*, 2, 304-313.

Sur l'attribution de ce livre, publié sans nom d'auteur en 1631 par une béguine de Malines.

Dedouvres L. — Le P. Joseph de Paris : le zéiateur des Bénédictins et de leur réforme. — *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, 27, 561-599.

Lebrun Ch. — Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus. Paris, Lethielleux, 8°.

Lebrun Ch. — Le B. Jean Eudes, les Eudistes et l'œuvre des retraites spirituelles. (= *Coll. de la Bibl. des Exercices*, 56). Enghien (Belgique), 72 p., 1 fr. 50.

Lhoumeau. — La Vierge Marie et les apôtres du dernier temps, d'après le bienheureux L. M. Grignion de Monfort. Tours, Mame, 12°.

Bremond H. — Madame de Maintenon et ses directeurs. — *Corresp.* 239, 255-283.

Ses rapports avec trois directeurs : Gobelin, Godet des Marais Noailles. Fines analyses des illusions de la dévotion.

Dudon P. — Le livre du P. Pichon sur la communion fréquente (1745). XII. Le livre est mis à l'Index. — *Rech. de science rel.*, 10, p. 243-254.

Sur les circonstances de cette condamnation. Les motifs en restent inconnus, le dossier de l'affaire n'ayant pu être communiqué à l'auteur.

Cherel. — Fénelon au dix-huitième siècle (1715-1820). Son prestige, son influence. Paris, Hachette.

Cf. G. Goyau. La vie posthume de M. de Cambrai. *Rev. Deux Mondes* (15 avril), 50, 363-393.

Watrigant H. — Benoît XIV, Benoît XV et les retraites spirituelles. (= *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n. 55). Enghien (Belgique), 60 p., 1 fr. 50.

Baumann E. — Une auxiliatrice de Lacordaire : Anna Moës. — *Vie Spir.* I, 119-136.

D'après les ouvrages du R. P. Bernadot (*L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au XIXe siècle. La Mère Clara Moës*) et de M. l'abbé Barthel (*La Mère Marie-Dominique-Claire de la Ste Croix*) Stigmatisation et autres faits extraordinaires.

Bremond H. — Un romantique impénitent. II. Sainte-Beuve et le catholicisme. — *Correspondant*, 241, 234-259.

Défend, contrairement à l'opinion courante, la sincérité de sa foi à une certaine époque de sa vie (principalement d'après *Volupté*, histoire fictive d'une vocation sacerdotale) et étudie la courbe de son évolution.

San Carlos de Pedroso (Marquise de). — « Las Tres Marías ». Une œuvre espagnole au vingtième siècle. — *Etudes*, 159, 340-344.

Décrit une œuvre récente fondée à Huelva, qui groupe des femmes pieuses pour « tenir compagnie à N. S. » dans le S. Sacrement.

Toulouse. — Imp. Catholique Saint-Cyprien, I. Vidaillon. — *Le Gérant* : A. SOUCASSE.

" OBÉISSANT JUSQU'A LA MORT "

Vendredi-Saint, 2 avril.

L'obéissance est, en un sens, ce qui domine et commande la vie du Christ. « Soumis » à Joseph et à Marie tandis qu'il grandissait à Nazareth, il « fit toujours ce qui plaisait à son Père » (*Ioan.* VIII, 28). Du jour et de l'instant où par sa volonté humaine il accepta la condition de « serviteur », la « nourriture » de sa vie morale fut « d'accomplir la volonté de son Père » (*Ioan.* V, 34). « Jusque dans la mort, et dans la mort de la croix, il fut obéissant »; et cette obéissance perpétuelle est ce qui donne à l'ensemble de sa vie mortelle son caractère de réparation : l'offense que fut la désobéissance primitive trouve en elle une compensation surabondante et les biens que l'insubordination du premier Adam fit perdre à ses descendants, cette obéissance du Fils de Dieu les leur fait recouvrer.

Cette obéissance cependant, qui joue un si grand rôle dans la vie, la mort et l'œuvre rédemptrice du Christ, rien n'est plus difficile que d'en déterminer la nature propre. On voudrait savoir, pour s'exciter à actualiser soi-même le plus possible l'adhésion aux décrets et aux préceptes divins, on voudrait savoir quelle fut à leur égard la condition de la volonté libre du Christ ; les âmes qui se plaisent à accepter elles aussi en esprit d'obéissance et de réparation les souffrances et les épreuves de l'existence, celles que leur dévotion porte à s'unir au Christ dans l'acceptation anticipée de la mort, tous ceux en un mot, dont l'idéal de vie consiste à

modeler leurs dispositions d'âme sur celles du Christ Jésus à l'égard des volontés de son Père, aimeraient à savoir exactement de quelle nature fut sa soumission aux ordres reçus et dans quelles conditions elle se produisit. Y eut-il de sa part l'obéissance formelle et proprement dite qui résulte de la libre acceptation d'une volonté impérative? Celui dont l'épître aux Hébreux nous dit « qu'il apprit de ce qu'il endura ce que c'est — [ce qu'il en coûte!] — d'obéir » (V. 8), connut-il vraiment des commandements auxquels il lui fut loisible de se soustraire, et devant lesquels, en toute liberté, il fit fléchir les attraits ou les répugnances d'une volonté réellement sollicitée à passer outre? Devant la mort, en particulier, quelle fut sa condition? Il avait le pouvoir d'y échapper : il n'en avait point contracté la dette; lui fut-il fait un devoir de s'y soumettre lui aussi? Y eut-il à cet effet pour lui un précepte personnel de mort? Et l'obéissance dont il y fit preuve consiste-t-elle dans l'acceptation commandée et libre de ce sacrifice total de l'existence humaine?

Devant ces questions, on le sait, la pensée chrétienne, du jour où elle se les est précisées, s'est trouvée dans un embarras tel que les controverses même dont s'emplissent à cette page les livres des théologiens suffisent à dénoncer l'insuffisance des solutions imaginées.

I

La question préalable s'est posée d'abord, si le Christ était susceptible d'un ordre formel d'obéissance. Beaucoup de modernes en doutent : l'impeccabilité essentielle du Christ jointe à la vision béatifique, dont on admet qu'il eut la jouissance, leur paraît exclure la liberté nécessaire à l'acceptation méritoire d'un précepte proprement dit. Par suite de son indéfectible union à Dieu et de l'absorption de sa volonté humaine dans l'amour du souverain bien, la délibération, le choix lui eussent été impossibles en présence

d'une volonté divine s'imposant à lui d'autorité. Pour le Fils de Dieu, il ne saurait être question que d'une obéissance au sens le plus large et le plus élevé de ce mot : c'est en allant de lui-même au devant du bon plaisir de son Père et en se portant avec toute l'ardeur d'une charité parfaite à ce qu'il savait devoir lui être plus agréable et plus glorieux qu'il s'est mis envers lui dans une attitude d'obéissance. La perfection de cette vertu ne consiste-t-elle pas à prévenir ainsi les désirs du supérieur et à accomplir sa volonté avant même qu'elle ne se soit traduite sous la forme d'un commandement? Saint Thomas le dit: Il y a une obéissance au sens large, qui s'entend de l'accomplissement de tout ce qui peut faire l'objet d'un précepte, sans que le précepte néanmoins soit donné : « *Obedientia large accipitur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto.* » (II. II, q. 104, a. 2, ad 1[m]). Il ajoute, à propos de l'obéissance religieuse : « [*Religiosi*] *quantum ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere. Si autem etiam in aliis obedire* VOLUERINT, *hoc pertinebit ad cumulum perfectionis.* » (II. II, q. 104, a. 5, ad 3[m]). Et lui-même, dans l'article de la *Somme* consacré à l'obéissance du Christ dans sa passion (III, q. 47, a. 2, ad 1[m]), après avoir affirmé, contre qui le niait, que l'Ecriture parle bien pour lui d'un précepte (*mandatum*) reçu du Père, se hâte d'ajouter que ce précepte doit s'entendre au sens où l'a entendu saint Jean Chrysostome, c'est-à-dire, non pas d'un précepte antécédent, mais d'un accord de fait excluant toute opposition entre sa volonté et celle de son Père : « *Ex quo, ut Chrysostomus dicit* (*hom. in Ioan.* LX — alias LIX — 2, M. 59, 331), *non est intelligendum quod prius expectaverit audire et opus ei fuerit discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit.* » Le grand docteur est en effet très catégorique sur ce point : il ne conçoit même pas qu'il puisse être question pour le Christ d'un précepte proprement dit, auquel ait correspondu de sa part l'acceptation

de la mort : « Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πατρός [Ioan. X. 18]. Ποίαν δὴ ταύτην ; Τὸ ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ κόσμου. Ἆρ' οὖν ἀνέμεινεν ἀκοῦσαι πρότερον, καὶ τότε εἵλετο, καὶ ἐδέησεν αὐτὸ μαθεῖν ; Καὶ τίς ἂν τοῦτο νοῦν ἔχων εἴποι » (1) ; En parlant lui-même du précepte reçu du Père, le Christ a voulu seulement montrer qu'il n'y avait pas d'opposition entre eux et que ce qu'il faisait, lui, son Père aussi l'agréait : « Ὥσπερ ἀνωτέρω εἰπών· Διὰ τοῦτό [ὅτι ἐγὼ τὴν ψυχήν μου τίθημι] με ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ, τὴν ἑκούσιον ἐδήλωσεν ὁρμὴν, καὶ τὴν τῆς ἐναντιότητος ἀνεῖλεν ὑπόνοιαν· οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἐντολὴν εἰληφέναι παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰπὼν, οὐδὲν ἄλλο ἐμφαίνει, ἢ ὅτι Ἐκείνῳ δοκεῖ τοῦτο, ὃ ἐγὼ ποιῶ » (2).

Aussi beaucoup de théologiens croient-ils devoir ou pouvoir entendre en ce sens très large les paroles de l'Ecriture sur l'obéissance du Christ. Où il y a eu mérite et donc liberté, il n'a pas pu y avoir pour l'Homme-Dieu de précepte ni d'obligation morale. Si donc il parle lui-même d'ordre reçu ou d'obéissance pratiquée, c'est ou bien que l'ordre n'a été donné et le décret porté que conséquemment à la prévision du libre choix à faire par lui, ou bien que l'obéissance se doit entendre d'un choix que Dieu ne peut pas ne pas approuver et avoir pour agréable.

Ainsi en particulier se doit entendre d'après eux l'obéissance pratiquée dans la mort : la libre et méritoire acceptation qu'en a faite le Christ est exclusive de toute intimation préalable d'une volonté souveraine s'imposant à lui, ne serait-ce qu'à titre de règle directrice. Car c'est jusque là

(1) « J'ai reçu cet ordre de mon Père ». « Quel ordre donc ? De mourir pour le monde. Est-ce donc qu'il a attendu d'en recevoir communication et n'aurait-il donc accepté qu'après coup [en sorte] qu'il lui ait fallu d'abord apprendre [ce que commandait son Père] ? Quel homme sensé oserait dire cela ? »

(2) « De même que tout à l'heure [Ioan. X, 17] en disant : Le Père m'aime parce que je livre mon âme, il a [à la fois] montré la spontanéité de son initiative et écarté le soupçon d'une opposition [entre lui et son Père], de même maintenant, en disant qu'il a reçu un précepte de son Père, il veut dire : Lui approuve ce que je fais [mot à mot : Ce que je fais Lui plaît.] »

que leur paraît s'étendre l'opposition entre son ineffable impeccabilité et la possibilité d'une libre résistance à une règle morale quelconque. L'imperfection la plus légère est aussi incompatible avec sa substantielle sainteté que le péché mortel ou véniel, et c'est pourquoi toute manifestation de la part de Dieu d'une volonté propre à engendrer un devoir quelconque eût rendu impossible l'exercice à cet égard de sa liberté. Telle est la conception qu'avec saint Jean Chrysostome et plusieurs autres Pères de l'Eglise, après saint Anselme (1) et saint Thomas, ils croient devoir se faire de l'obéissance du Christ ; beaucoup croient même la trouver exprimée dans le passage de l'épître aux Hébreux (XII, 2) où il est dit de lui que, « *proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta* ». C'est le Christ lui-même qui, ayant le choix entre deux voies de rédemption, aurait opté pour celle qui comportait les humiliations de la passion et le supplice de la croix. On ne saurait aller plus loin dans l'exclusion d'un précepte de mort.

II

Cette conception toutefois est loin d'agréer à tout le monde. Par sa simplicité, par le relief surtout qu'elle donne à la magnanimité du Christ, elle séduit les âmes pénétrées de l'esprit d'obéissance et sensibles par-dessus tout à ce que cette abnégation spontanée de la volonté propre représente de grandeur morale. Mais beaucoup de théologiens estiment qu'elle exagère, d'une part, les conséquences pour la liberté du Christ de son impeccabilité et de son état de béa-

(1) « Non illi homini Pater ut moreretur cogendo praecepit, sed ille quod Patri placiturum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Non enim ad hoc eum cogere potuit Pater quod ab eo exigere non debuit ; nec Patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona voluntate Filius sponte obtulit. Sic itaque Patri liberam obedientiam exhibuit, cum hoc quod Patri placiturum scivit, sponte facere voluit. » (*Meditatio* XI, M. 158, 766 B).

titude et qu'elle atténue, de l'autre, sans motif, les affirmations de l'Ecriture sur son obéissance. Sans contester que le Fils de Dieu se soit porté à accomplir la volonté de son Père avec toute l'ardeur de sa charité, ils croient que sa volonté est restée toujours capable d'une obéissance proprement dite et il leur semble qu'en fait, son acceptation de la mort nous est présentée comme en constituant un acte formel : telle est, du moins, la conclusion que suggèrent et l'accentuation par le Christ à l'agonie de son adhésion douloureuse à la volonté inéluctable du Père, et l'insistance de l'épître aux Hébreux sur ce qu'a de consolant pour nous l'obéissance pénible de notre pontife, et l'oppositon surtout établie par saint Paul entre la désobéissance formelle du premier Adam et l'obéissance réparatrice du second.

Ceux-là même cependant n'admettent pas pour autant l'existence d'un précepte divin ayant pour objet propre et direct la mort du Christ. Suarez, par exemple, quoique très affirmatif sur l'existence d'une obligation positive et personnelle faite au Rédempteur d'affronter la mort, l'explique avec saint Anselme d'une obligation purement indirecte : « *Absolute dicendum est habuisse Christum praeceptum moriendi pro hominibus; quod his tandem verbis bene exposuit Anselmus* [*Cur Deus homo*, I. 9. M. 158,371 B] *: potest etiam dici quia praecepit illi mori Pater cum hoc praecepit unde incurreret mortem.* » (*De Incarnatione*, disp. 43, s. 3). Or saint Anselme, qui a longuement discuté ce problème (1), ne fait précisément cette réponse à Boson que pour écarter l'idée d'un précepte de mort donné directement au Christ. Son interlocuteur vient de lui concéder que la libre acceptation qu'en fait l'Homme-Dieu enlève à son sacrifice le caractère de cruauté et d'injustice qu'il paraît revêtir au premier abord. Le Rédempteur n'est pas immolé malgré lui pour les pécheurs. Mais, s'il n'a pas fait violence à son Fils, Dieu ne l'a-t-il pas contraint moralement, en lui imposant

(1) *Cur Deus homo*, I, 8-10 (M. 158, 369-375).

l'obligation de mourir? Lui-même, Anselme, a rappelé tout-à-l'heure la convenance d'une obéissance qui contrebalance la désobéissance primitive (1); les Ecritures sont pleines de témoignages sur l'obéissance du Christ dans l'acte même de sa passion: de tout cela il semble bien résulter que le Christ a affronté la mort contraint par le devoir d'obéir. Et Boson persiste donc à trouver que ce précepte de mourir, donné par le Père à son Fils, est en opposition avec l'idée qu'on se fait de la bonté divine (2).

Aussi saint Anselme commence-t-il par décliner l'objection. A son interlocuteur il oppose la question préalable : est-ce dans l'acceptation de la mort qu'il y a eu obéissance? Lui ne le croit pas. C'est ailleurs, dans la fidélité aux autres préceptes, au devoir en particulier de pratiquer la justice et de prêcher la vérité, que s'est exercée l'obéissance du Christ. Sa mort en a été la conséquence : « *Illata est illi mors quia perstitit in obedientia.* » C'est spontanément sans doute qu'il a affronté la mort; mais son acceptation du sacrifice suprême n'a pas eu pour motif un devoir spécial d'obéissance. La fidélité au devoir commun d'observer toute justice est ce qui l'a fait mettre à mort par ses ennemis. Et si cette injustice ne s'est point consommée sans la permission du Père, du moins n'y a-t-il pas eu de sa part volonté directe et préalable que son Fils lui fît le sacrifice de sa vie. Celui-ci n'a été victime, en somme, que de son obéissance héroïque à la loi générale de justice qui oblige tous les hommes (3).

Il est vrai que saint Anselme ne s'en tient point là. Il le sent bien, cette première réponse, qui revient en somme à éluder les témoignages de l'Ecriture sur l'obéissance du

(1) *Ibid.*, 3 (364).
(2) *Ibid.*, 8 (370).
(3) « Non coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret. » *Ibid.*, 9 (371 B).

Christ dans la mort elle-même, doit paraître insuffisante. C'est bien un calice de mort qu'au jardin des Olives le Père présente à son Fils, et la volonté à laquelle le Sauveur se résout à conformer la sienne, demande bien que la mort soit affrontée. Force est donc de s'expliquer sur ces textes formels, et le saint docteur s'ingénie, en effet, à montrer que son exclusion d'une volonté divine ayant pour objet propre et direct la mort du Christ, permet encore de parler d'obéissance dans l'acte suprême de l'œuvre rédemptrice (1). Il développe en particulier cette pensée, que le *mandatum* du Père peut se ramener à l'inspiration donnée au Christ de se livrer lui-même : « *Quoniam voluntate quisque ad id, quod indeclinabiliter vult, trahitur, vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere dicitur Deus, cum talem dat voluntatem... Si hoc ergo modo nequit negari Patrem, voluntatem illam dando, Filium ad mortem traxisse vel impulisse, quis non videat eadem ratione mandatum illi, ut mortem sustineret sponte, dedisse* » (2) ?

Cette explication, saint Thomas la reprendra. Lui, nous l'avons vu, il entend l'obéissance du Christ au sens large ; c'est en produisant en lui la charité qui le pousse à se livrer pour les hommes que le Père lui donne « mandat » de mourir (3). Mais ceux qui croient le Christ susceptible

(1) *Ibid.*, 9-10 (371 B sqq.).

(2) *Ibid.*, 10 (374 A-B).

(3) « Voluntas Dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit... Non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit ; et hanc etiam charitatem in eius anima operatus est. » (*Contra gentes*, IV, 55 ad 15^{m} et 16^{m}) et cf. la seconde manière dont il explique que Dieu a livré son Fils à la passion : « in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis infundendo charitatem » (III. q. 47, a. 3). Voir aussi *Comment. in Rom.* VIII, *lectio* VI, à la fin, à propos de « *Traditus est propter delicta nostra* ». On comprend après cela que dans le *Contra gentes* (IV, 55 ad 13^{m}), à qui s'offusquait de voir le Christ aller à la mort pour obéir à un ordre de son Père, il réponde que cela n'est vrai qu'à peu près : « *Non est procul hoc a vero* quod Filius Dei incarnatus,

d'une volonté s'imposant à lui d'autorité s'attacheront surtout à l'explication que saint Anselme tire du décret de Dieu sur le mode de Rédemption. C'est pour avoir accepté le sacrifice mis par Dieu comme condition à sa réconciliation avec nous, que le Christ peut être considéré comme ayant obéi jusqu'à la mort. Dieu, en effet, avait résolu de ne faire grâce à l'humanité que si un homme accomplissait le sacrifice héroïque d'une mort acceptée par fidélité à la justice, et cette résolution est ce que le Sauveur, à l'agonie, appelle la volonté de son Père : « *Voluntatem Patris dicit, non quoniam maluerit Pater mortem Filii quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat Pater nisi faceret homo tam magnum aliquid, sicut erat mors illa* » (1). Et parce que lui-même, plutôt que de laisser les hommes privés de salut, accepte d'accomplir ce sacrifice, il peut parler d'une volonté de mort s'imposant à lui de la part de son Père : « ... *ac si diceret : Quoniam non vis aliter reconciliationem mundi fieri, dico te hoc modo velle mortem meam* » (2).

La connaissance en un mot que le Christ possède du programme de rédemption douloureuse préétabli par son Père et le fait pour lui de se savoir seul capable de le réaliser, lui font un devoir de charité de le prendre à sa charge. Et telle est l'explication dernière empruntée par Scot (3), par Suarez (4) et par beaucoup d'autres théologiens à saint Anselme. On pourrait sans doute se demander si ce pro-

obediens praecepto Patris, mortem sustinuit. » Et voir le sens où il explique le mot de précepte... *(Ibid.)*.

(1) *Ibid*, 9 (373 A).

(2) *Ibid*, (373 B). — « Sic ergo voluit Pater mortem Filii, quia non aliter voluit mundum salvari, nisi homo tam magnum aliquid faceret, ut iam dixi. Quod Filio volenti salutem hominum tantumdem valuit — quoniam hoc alius facere non valebat — quantum si illi mori praecepisset. Unde ille, sicut mandatum illi dedit Pater, sic fecit, et calicem, quem dedit ei Pater, bibit obediens usque ad mortem » *(Ibid.*, 373, B. C.).

(3) D'après la synthèse de sa doctrine par Monteportino : *Scoti summa theologica*, t. V, q. 47, a. 2.

(4) *De Incarnatione*, disp. 43, s. 3.

gramme a été arrêté préalablement à la prévision du libre choix à faire par le Rédempteur lui-même ; on pourrait aussi sans doute contester que le fait de l'accepter librement constitue un acte d'obéissance proprement dite ; mais il est tout au moins évident qu'ici encore, la loi à laquelle le Christ fait acte de soumission directe n'est nullement une loi de mort ; c'est à son amour pour les hommes qu'il obéit et le seul précepte ici qui se puisse concevoir est le précepte naturel et général, qui fait au seul Sauveur possible l'obligation de se sacrifier pour tous (1).

III

Quoi qu'il en soit, du reste, et malgré l'adhésion donnée à cette solution par tant d'illustres théologiens, on avouera volontiers, croyons-nous, que l'esprit a de la peine à s'y reposer. D'instinct il se retourne vers les docteurs qui laissent au Christ lui-même, sous l'action de la grâce, l'initiative de la rédemption par la mort. Car saint Anselme, en proposant cette nouvelle réponse, revient sur celle qu'il a déjà faite à Boson, et il renonce au bénéfice de sa question préalable. Il ne conteste plus que Dieu ait exigé la mort du Rédempteur, et que le Christ, à moins de renoncer à sauver les hommes, se soit vu obligé de sacrifier sa vie. Que cette manifestation du décret paternel constitue ou non l'intimation d'un ordre formel ; que son acceptation mérite en un sens plus ou moins large le nom d'obéissance, il reste, en effet, que le Christ, s'il veut sauver le monde, doit absolument se soumettre à la mort. Soumission libre sans doute — ce qui suffit à écarter du plan de rédemption ainsi élaboré tout entachement d'injustice ou de violence : l'innocent n'est point sacrifié malgré lui au salut du coupable — mais soumission indispensable toutefois à qui veut sauver le monde, et l'objection fondamentale de Boson

(1) Voir Suarez, *loc. cit.*

demeure donc finalement sans réponse : qu'il n'y ait pas de contrainte physique, soit : « *non enim eum invitum ad mortem ille coegit* »; mais la contrainte morale paraît évidente : « *Etiamsi non invitum, quoniam voluntati Patris consensit, quodammodo tamen illum coegisse videtur praecipiendo* » (1). Peu importent les mots : qu'on parle d'un précepte formel ou d'une condition absolue, l'explication donnée revient à dire qu'il y a eu, de par Dieu, nécessité pour le Rédempteur, d'endurer la mort, et, qu'est-ce que ce Dieu qui, pouvant sauver les hommes par des voies plus douces, ne le veut point, mais fait choix de celle qui exige la mort de son propre Fils?

L'objection, on le sent bien d'ailleurs, ne touche pas que saint Anselme. Elle se presse aux lèvres du croyant qui veut penser et « comprendre » sa foi, comme à celles de l'incrédule qui en prend prétexte pour crier au caprice d'un Dieu dur et sans cœur : pourquoi ne vouloir de rédemption que par la mort du Rédempteur? La question nous touche même d'autant plus que nous avons laissé tomber la réponse dernière qu'y faisait saint Anselme : il le fallait pour que toute justice fût accomplie et que le péché reçût une réparation proportionnée à sa malice ; seul le sang de l'Homme-Dieu pouvait laver l'injure de l'homme à Dieu (2). L'Eglise, en effet, les théologiens du moins, n'ont pas avoué cette solution radicale ou désespérée du saint docteur. Ils admettent, au contraire, que la mort du Rédempteur n'était nullement nécessaire à la satisfaction de la justice dans la Rédemption. Venue du Fils de Dieu, une adhésion quelconque à la volonté divine suffisait à réparer les multiples désobéissances de l'humanité, et l'acceptation par lui de la mort, n'est donc qu'un « excès » de justice et d'amour. Or, notre objection devient ainsi singulièrement plus pressante : pourquoi, si la proportion même à obtenir entre l'offense et

(1) *Ibid.*, 8 (370 A).
(2) Cf. *Cur Deus homo?* I, 11; 20; II, 11.

sa réparation n'est plus en cause, exiger la mort du réparateur? Renonçant à assigner à ce plan divin le motif d'une justice proprement dite, l'esprit humain ne peut plus s'en donner à lui-même que des raisons de convenance : suprême témoignage de l'amour de Dieu envers les hommes, la mort de son Fils sera aussi pour eux le suprême stimulant de l'amour; elle leur rendra manifeste la grande malice du péché et ils y apprendront jusqu'où doit être poussé l'héroïsme dans la fidélité à Dieu. La revanche aussi de l'homme sur le démon en sera plus éclatante; cette mort, dont son ennemi l'avait rendu victime, il en triomphera en l'acceptant dans le Christ. Seulement, quelque élevées que soient ces considérations, quelque conformes qu'elles paraissent aux harmonies générales de la Providence surnaturelle, elles n'ont toute leur valeur d'impression et de persuasion qu'appliquées à la recherche spontanée de la mort par le Christ : c'est sa magnanimité alors qui éclate et qui saisit le cœur. Appliquées à l'exigence de sa mort par le Père, elles nous touchent beaucoup moins. Sans doute, Dieu nous a donné son Fils; lui-même, pour nous, il l'a livré à la mort. Mais cette charité n'éclate-t-elle pas surtout dans le décret qui a fait du Verbe notre frère et notre caution? Le suprême témoignage de l'amour du Père, n'est-ce pas qu'il ait revêtu le Fils d'une chair sensible et mortelle, qu'il lui ait inspiré de la sacrifier et se soit abstenu de le soustraire aux coups de ses ennemis? D'avoir fait, en outre, de sa mort la condition absolue de notre réconciliation, cela ajoute-t-il vraiment pour nous à la splendeur de cette charité divine et n'en résulte-t-il pas plutôt dans le plan rédempteur un élément de trouble pour notre admiration et notre reconnaissance? Il est très vrai que les pensées de Dieu nous dépassent infiniment; mais celle-ci nous est-elle si clairement manifestée qu'il ne nous reste plus en face d'elle qu'à adorer et à croire?

L'existence de cette volonté antécédente de la mort du Rédempteur, on la déduit de son obéissance : c'est par

égard pour elle que le Christ, malgré ses répugnances, accepterait le sacrifice de sa vie. Seulement cette déduction, qui donc oserait se porter garant de sa rigueur? Un grand nombre de théologiens, nous l'avons dit, la contestent et la rejettent : le mérite même des opérations humaines du Christ leur est un motif d'exclure à leur endroit l'idée d'un précepte quelconque. Saint Thomas lui-même, là où il s'explique le plus clairement sur la manière dont Dieu le Père a voulu la mort de son Fils, paraît tout réduire à la complaisance qu'il trouva dans l'acceptation spontanée qu'il l'en voit faire et à l'inspiration qu'il lui en donne (1). L'affirmation, par conséquent, où se heurte notre sens de la bonté et de la paternité divines, constitue plutôt un problème à résoudre qu'une conclusion devant laquelle les enseignements de la foi obligent à s'incliner.

Aussi, sans vouloir prendre parti entre les systèmes imaginés en cette matière par les théologiens, sans prétendre par conséquent résoudre le problème plus général de la liberté du Christ dans sa soumission aux préceptes proprement dits, voudrions-nous signaler ici un point de vue qui permettrait de découvrir dans son acceptation de la mort un acte de soumission à la volonté de Dieu, à la fois très réel et très direct, en même temps que profondément réparateur. Notre attention a été attirée sur lui par saint Ambroise, saint Augustin et surtout saint Irénée. Il nous a paru ouvrir aux âmes des horizons, qui ne leur sont peut-être pas très familiers, et c'est pourquoi nous avons songé à le développer ici. L'attitude où y apparaît le Christ à l'égard de la mort, se trouve en harmonie parfaite avec la conception la plus ancienne et la plus profonde de la Rédemption, et elle suggère en outre à ceux qui veulent marcher sur ses traces la forme de réparation du péché la plus parfaite et la plus personnelle qui soit à leur portée.

(1) *Contra gentes*, IV. 55, ad 13^{m}, 15^{m}, 16^{m} ; III, q. 47, a. 3, ad 1^{m}.

IV

Avant tout, qu'on se rappelle la solidarité naturelle et morale qui existe entre l'humanité du Christ et la nôtre. Le Rédempteur n'est pas pour nous un étranger acceptant de payer les dettes de débiteurs insolvables ; il n'est pas seulement un ami se sacrifiant lui-même pour sauver ceux qu'il aime. C'est un membre véritable de la famille humaine qui, en son nom et pour elle, fait réparation à Dieu pour son péché. Chef des rachetés, il ne l'est pas seulement à raison des droits acquis par son œuvre d'affranchissement ; il l'est de par sa constitution et par son origine. Comme eux, encore que par une voie excluant toute participation au péché, c'est de l'Adam pécheur qu'il a reçu sa chair et son sang. Par sa mère il est très réellement notre frère et sa nature humaine n'est pas d'une autre condition que la nôtre. Au péché près, la chair dont il s'est revêtu ressemble à notre chair de péché : « *In similitudinem carnis peccati.* » En la prenant, il s'est donc exposé à en éprouver toutes les infirmités, dit saint Léon (1) « *non dedignatus est mortis legibus subiacere* », et puisque, depuis le péché, cette chair doit payer à la mort son tribut naturel, lui aussi, à moins d'un acte de sa toute-puissance pour s'y soustraire, en devra goû-

(1) *Sermo* XXII. 2, M. 54, 195. — On pourrait songer à opposer saint Augustin à saint Léon : « *Non legibus mortis venit obstrictus* », porte lui aussi un sermon de l'évêque d'Hippone (CCXXXI. 2, M. 38, 1105). Mais l'opposition n'est que dans les mots et se résout par la distinction de saint Thomas (III, q. 14, a. 2 et 3) entre la mort considérée comme conséquence de la nature humaine *(necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia)* et la mort considérée comme dette du péché *(ex debito peccati)*. Pour l'ensemble des hommes, la mort n'est pas seulement la condition normale de toute chair; elle est, en plus, une *dette* résultant du péché contracté en Adam. C'est à la mort ainsi considérée que le Christ n'a pas été et ne pouvait pas être soumis : « *Huic ergo traditioni* [ou mieux : *conditioni*] *mortis, his legibus inferni obstrictus nascitur omnis homo, sed praeter illum hominem, qui homo factus est ne periret homo. Non enim legibus mortis venit obstrictus* » *(loc. cit.)*.

ter les amertumes et les souffrances (1). N'aurait-il pas été mis à mort dans sa jeunesse, dit saint Augustin, la vieillesse aurait pu l'acheminer à la mort : « *Quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus.* » (2) C'est la réponse que fera saint Thomas à la question si le Christ, en prenant la nature humaine, s'est mis dans la nécessité d'en éprouver les infirmités naturelles : « *Utrum Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit.* » (III, q. 14, a. 2). Après avoir énuméré les inconvénients qu'il paraît y avoir à l'admettre, « *sed contra est*, dit-il, *quod Apostolus dicit* [Rom. VIII, 3] : « *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.* » Et il explique ensuite que, en effet, « *secundum hanc necessitatem quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis* ». La mort, en un mot, est une conséquence de la constitution de la nature humaine prise par le Christ ; or, suivant un principe emprunté à saint Jean Damascène et fréquemment rappelé par saint Thomas : « *Voluntatis Christi erat ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria.* » (q. 19, a. 2, c, et de même q. 14, a. 2, et a. 4 c ; a. 1, ad 2^{m} ; q. 18, a. 5. c). Il ne suit pas de là, comme l'observe à tout propos saint Augustin (3), et comme l'explique saint Thomas à l'article suivant de la même question 14e, que la mortalité, et donc la mort, ait été pour le Christ comme

(1) « Humana pro nobis passus est, quia homo erat ; sed, si noluisset, etiam hoc non pati potuisset, quia et Deus erat. » (S. Augustin, *de Trinitate*, XIII.14, 18, M. 42, 1028 et cf. IV. 13, 17 : « Qui posset non mori si nollet, procul dubio, quia voluit, mortuus est. » M. 42, 899).

(2) *De peccator. mer. et rem.* II, 29, 48 (M. 44, 180).

(3) V. gr. *de Trinitate*, IV, 13, 17 : « Quam [mortem] Dominus pro nobis indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret. » (M. 42, 899) ; *Sermo* CCXXXI. 2 : « Non Christo debebatur mori » (M. 38, 1104).

pour le reste des hommes une *dette* et une *nécessité* inéluctable. A son égard, leur condition physique et naturelle est la même, mais non point leur condition morale. Ayant tous péché en Adam, les hommes sont tous personnellement débiteurs à l'égard de Dieu du châtiment infligé par lui au péché qu'ils ont réellement contracté ; châtiment d'ailleurs auquel ils sont impuissants à se soustraire ; mais, le pourraient-ils, ils ne le feraient qu'au prix d'une injustice nouvelle à l'égard de Dieu. Le Christ, au contraire, n'ayant pas contracté de péché, n'est nullement *débiteur* de ce châtiment ; il n'y a pas pour lui, comme pour les autres, une obligation de justice de se soumettre à un châtiment qu'il n'a pas encouru, et, comme il a le pouvoir, s'il lui plaît, de s'y soustraire, il en a aussi le droit. Voilà pourquoi, s'il s'est mis dans la nécessité d'éprouver les infirmités de la nature humaine, le Christ néanmoins ne les a pas contractées. Car contracter une infirmité, explique saint Thomas (a. 3, c), c'est en admettre en soi le germe, la cause. Or, la cause de la mort, pour la nature humaine, c'est le péché, et, le Christ n'ayant pas en lui de péché, il ne saurait être question pour lui de l'obligation ainsi contractée de la subir.

Au point de vue par conséquent des infirmités physiques de la nature humaine et de la mort, toute la différence entre le Christ et le reste de l'humanité tient à la cause morale qui en a fait infliger la peine ; considérées en elles-mêmes et dans leurs principes naturels, elles se présentent en lui et en nous dans les mêmes conditions : « *Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam.* » (*Ibid.*, ad 3^{m}).

Tout ceci revient à dire qu'on ne saurait parler d'une exception faite en faveur du Christ à la loi de mort qui, depuis Adam et de par la volonté de Dieu, préside à toute vie humaine. L'exception était possible ; elle eût été légitime ; mais elle n'a pas été faite. Sans viser directement le Christ, la loi générale l'atteint néanmoins à raison de la

chair qu'il a faite sienne ; chair innocente sans doute, et c'est pourquoi la loi n'a pas pour lui le caractère d'une loi pénale ; mais chair mortelle toutefois, car elle n'est pas telle que Dieu l'avait créée, mais telle, le péché excepté, qu'elle est redevenue lorsque, de par la volonté de Dieu, elle a été rendue à sa condition naturelle, et c'est pourquoi, user de son pouvoir afin de se soustraire à la mort, ce serait pour le Christ se mettre en dehors de la condition désormais normale du genre humain. Mais il lui suffit, par contre, de s'abandonner à la loi commune de la chair qu'il a revêtue pour tomber lui aussi sous le coup du *morte morieris*.

Or, il s'y est abandonné. Le Christ, dit saint Augustin, subit, quoique sans péché, la mort de l'homme pécheur qui dérive de la malédiction primitive : « Si vous touchez [au fruit de l'arbre], vous mourrez » (1). Et ici l'adversaire des Manichéens insiste. Il n'y a pas à se scandaliser, à cause du Christ, de la parole de Moïse : « *Maledictus omnis qui in ligno pependerit.* » Malédiction là, comme péché ailleurs, est synonyme de mort et de mortalité, et l'expression employée par le prophète équivaut aux suivantes : tout mortel est un maudit ; tout homme qui meurt est un maudit (2). Cette malédiction donc, à condition de ne pas la confondre avec le péché qui en est la cause, il n'y a pas plus à la contester du Christ qu'il n'y a à contester sa mort. L'un va avec l'autre : nier que le Christ [en ce sens] soit maudit, c'est nier qu'il soit mort. » (3) Le Christ, par conséquent, n'est exclu de cette malédiction que s'il est exclu de la mort. Mais si, comme il l'a fait en réalité, il a accepté la mort de

(1) S. August. *Cont. Faust. manich.* XIV, 7 (M. 42, 298-299).

(2) *Ibid.* (298).

(3) « Ille neget Christum maledictum qui negat et mortuum. Qui autem confitetur ei mortuum et negare non potest mortem de peccato esse et ob hoc etiam ipsam peccatum vocari, audiat apostolum dicentem : *Quoniam vetus homo noster simul cum illo crucifixus est*, et intelligat quem maledictum Moyses dixerit. » (*Ibid.*, 4,297).

l'homme et pour l'homme, il n'a pas dédaigné d'accepter de lui et pour lui la malédiction qui accompagne la mort (1).

Ce n'est pas que le Christ ait reçu de l'homme le péché qui a provoqué cette malédiction et cette mort ; mais cet autre péché dont parle saint Paul et qui est la mort infligée à cause du péché à la nature humaine, il l'a réellement accepté (2). Et la raison en est, d'une part, que sa chair, quoique prise d'une vierge, est une chair mortelle et par là même semblable à la chair du péché et, de l'autre, que la mortalité de cette chair est une conséquence du péché (3). Du moment donc que, jusque dans le Christ, qui est sans péché, la mortalité de la chair dérive du péché, le manichéen n'a pas à s'étonner et à se scandaliser de lui voir appliquer les mots de « péché » ou de « malédiction » (4). Par Marie, le corps du Christ vient d'Adam. Or, Dieu, au Paradis, avait dit à Adam : Le jour où vous toucherez [au fruit défendu] vous mourrez. Puis donc que cette malédiction là est celle qui fut suspendue à la croix, nier que le Christ soit maudit, c'est nier qu'il soit mort (5). La nature humaine du Christ, en d'autres termes,

(1) « Extra maledictum illius Adam, si extra illius mortem. Cum vero ex homine et pro homine mortem suscepit, ex illo et pro illo etiam maledictum quod morti comitatur suscipere non dedignatus est. » *(Ibid.*, 6, 298).

(2) « Mors hominis ex poena peccati est, unde et ipsa peccatum dicitur : non quia peccat homo dum moritur sed quia ex peccato factum est ut moreretur..... Illud itaque peccatum, quo reus esset mortis, non commisit Christus ; illud autem alterum, id est mortem, quae peccato inflicta est humanae naturae, suscepit pro nobis. » *(Ibid.*, 3, 296).

(3) « Quia de peccato est mors, illa autem caro, quamvis ex virgine, tamen mortalis fuit, eo ipso quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati. » *(Ibid.*, 5, 297).

(4) « Quid ergo miratur Faustus maledictum esse peccatum, maledictam esse mortem, maledictam esse mortalitatem carnis sine peccato Christi, ex peccato tamen hominis etiam in Christo factam ? » *(Ibid.*, 4, cf. 5, 297).

(5) « Ex Adam quippe corpus assumpsit, quia ex Adam virgo Maria, quae Christum peperit. Dixerat autem Deus in paradiso : *qua die tetigeritis, morte moriemini ;* hoc est maledictum quod pependit in ligno. Ille neget Christum maledictum qui negat et mortuum. » *(Ibid.*, 4, 297).

est mortelle, et mortelle par suite de la malédiction, c'est-à-dire de la sentence de mort portée au Paradis contre celui de qui elle dérive. Encore qu'en revêtant une chair semblable à la chair du péché, le Fils de Dieu en ait exclu le péché qui l'eût rendu personnellement débiteur de la mort, toujours est-il que sa chair est une chair mortelle, une chair de mort ; qu'elle l'est de par les lois mêmes de sa constitution, ou plutôt, de par la volonté de celui qui, l'ayant d'abord élevée au-dessus de ces lois, l'a laissée ensuite retomber sous leur empire, et que, par conséquent, à moins d'une dérogation nouvelle et spéciale, elle suivra la voie de toute chair. Comme Adam, contre qui a été portée la sentence de mort, le Christ, qui dérive de lui, est destiné à mourir. La loi, sans doute, n'est pas faite pour lui ; mais elle existe pour la nature qu'il s'est appropriée et il ne saurait y échapper qu'en obtenant, à titre d'innocent, d'y être soustrait ou qu'en usant de sa toute-puissance pour s'y soustraire lui-même. Du fait même de l'Incarnation, le voilà donc en présence d'une volonté de mort qui l'atteint. C'est celle qui se trouve exprimée en toutes lettres à la première page des Ecritures : « en tête du livre, il est bien réellement écrit de lui. »

Or, cette volonté de mort, dit saint Ambroise (*De fuga saeculi*, 7. 44), elle s'est accomplie dans le Christ. C'est pour que fût mise à exécution cette sentence, pour que se vérifiât jusqu'au bout le prononcé du jugement maudissant la chair pécheresse jusqu'à la frapper de mort, que le Christ a accepté de mourir : « *Suscepit et mortem, ut impleretur sententia, satisfieret iudicato* (1). *Maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae* » (2). Comme ses frères, par conséquent, et pour pous-

(1) « Iudicatum, dit Cicéron, est id de quo sententia lata est, aut decretum interpositum » (*ad Herennium*, 11. 13).

(2) M. 14. 589-590.

ser jusqu'au bout sa ressemblance avec eux, le Christ a voulu goûter la mort; comme eux, sans avoir contracté la coulpe de la désobéissance paternelle, il en a enduré le châtiment; tandis que pour eux « l'inévitable mort » conserve le caractère d'une peine très justement subie, pour lui elle revêt celui d'un sacrifice spontanément offert (1); mais, finalement, lui aussi, il meurt parce que « *statutum est hominibus semel mori* » (2).

Voilà déjà, nous semble-t-il, une volonté de mort bien réellement acceptée par le Christ. Du jour où il s'est connu Homme-Dieu, il s'est connu un condamné à mort: condamné, sans doute, qui se sait personnellement innocent; condamné qui reste le maître du jour et de l'heure, car « personne ne lui prend sa vie et quand il la donnera de lui-même, ce sera pour la reprendre »; mais condamné néanmoins, qui, du fait de renoncer à l'usage de son droit et à l'exercice de son pouvoir, accepte très réellement de se soumettre à loi de mort commune : « *Voluntatis eius erat ut caro ejus ageret et pateretur quae sunt sibi propria* » (3). N'est-il pas permis de voir là le matériel tout au moins d'un acte d'obéissance ?

Que si, d'autre part, cette libre acceptation de la loi de mort s'inspire d'une intention d'hommage à la volonté qui l'édicta, n'aura-t-on pas, se joignant au matériel de l'obéissance, ce qui en est le principe formel, et se pourra-t-il dès lors, concevoir, pour le péché de désobéissance, réparation plus directe et plus parfaite ?

(1) « Vitae mediator ostendens quam non sit mors timenda, quae per humanam conditionem iam evadi non potest, ... occurrit nobis ad finem quo venimus, sed non qua venimus. Nos enim ad mortem per peccatum venimus; ille per iustitiam, et ideo, cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato. » (S. Augustin : *De Trinitate*, IV. 12, 15. M. 42,898).

(2) Saint Athanase voit lui aussi dans la mort du Christ une application de la loi générale de mort : il ne conçoit pas qu'on eût pu y mettre fin avant de s'y soumettre : « Ἄτοπον ἦν πρὸ τοῦ πληρωθῆναι τὸν νόμον λυθῆναι. » (*De Incarnatione Verbi*. 8 M. 25, 109 B).

(3) III, q. 19, a. 2, c.

V

Or, c'est précisément cette intention d'hommage et de réparation que saint Irénée attribue au Christ dans l'acceptation de la mort. On le sait, pour expliquer la restauration de l'humanité, ce premier docteur de la Rédemption part lui aussi de la solidarité qui existe entre nous et le Christ. En naissant de la femme, le Fils de Dieu ne prend pas seulement à son compte l'inimitié établie après la chute entre la race humaine et le serpent (1); il entre lui-même dans cette race, et acquiert ainsi le droit de la représenter. Dans sa lutte contre le démon, le rejeton d'Eve est donc très réellement le champion de ses frères (2), car sa chair est la même que la leur; elle lui vient de Marie, fille de l'homme, homme elle-même (3). Au péché près, elle est absolument de la même substance que la nôtre (4). Pour rétablir la concorde entre Dieu et l'homme pécheur, le médiateur a réuni en lui les deux termes à rapprocher (5). Son humanité est ainsi celle-là même qui doit être sauvée, celle d'Adam (6). Le Sauveur devient ce qui avait péri. Lui aussi, donc, a de la chair et du sang, puisés, non pas à une source nouvelle, mais à celle qui depuis le commencement alimente toute l'humanité : car c'est la créature de

(1) « Τὴν ἔχθραν ταύτην ὁ Κύριος εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος ». *(Adv. Haer.* IV, 40, 3 M. 7, 1114 C. — Toutes les références qui suivent, à moins d'indication contraire, sont faites au même ouvrage et à la même édition; le chiffre romain indique le livre de l'ouvrage; les deux nombres arabes qui suivent, ses subdivisions en chapitres et paragraphes. Les nombres en caractères gras indiquent la colonne de Migne).

(2) « Luctatus est et vicit : erat enim homo pro patribus certans. » (III, 18, 6, 937 et cf. 22, 3 et 4, 958 B-C et 959 C).

(3) III, 19, 3, 941 B. « Quae et ipsa erat homo ».

(4) V, 14, 3, 1162 B-C.

(5) III, 18, 7, 937 C.

(6) III, 21, 10, 955 B; V, 12, 2-3, 1153 B-C.

jadis, qui avait péri, qu'il vient chercher (1). Or, « si le Christ n'avait pas pris la chair de l'homme tombé, ce n'est point ce que le péché avait rendu ennemi de Dieu qui eût été réconcilié avec Dieu ; car c'est en s'unissant l'homme que le Seigneur le réconcilie à Dieu le Père » (2). C'est en un mot « pour triompher en Adam de celui qui, en Adam, nous avait mortellement frappés, que Notre-Seigneur a pris un corps semblable à celui de notre premier père » (3). L'homme que, dans sa personne, il veut présenter à son Père comme les prémices de la résurrection, est celui-là même qui avait péri (4). Le sachant, nous sachant, depuis le péché, sous une loi de mort, c'est-à-dire corruptibles et mortels, incapables par conséquent de recouvrer l'incorruptibité autrement que par l'union à la divinité, pour que cette union fût réalisée, il s'est fait lui-même ce que nous étions (5).

L'homme, par conséquent, qu'est le Christ, encore qu'il n'ait pas hérité du péché d'Adam, en a reçu toutefois la chair et le sang, je veux dire la chair et le sang rendus, depuis la loi de mort, à leur condition naturelle. La « merveilleuse génération humaine que le Verbe s'est donnée en plus de son ineffable génération divine », n'a eu pour but que de faire de lui un homme comme celui sur qui pèse le châtiment du péché, un homme sans éclat, passible et mortel, un homme capable d'être éprouvé et crucifié, un homme, en un mot, qui puisse descendre dans la mort et

(1) « Quod fuit qui perierat homo, hoc salutare factum est Verbum. Quod autem perierat carnem et sanguinem habebat.... Habuit ergo et ipse carnem et sanguinem. » (V, 14, 2, 1162 A).

(2) V, 14, 3, 1162-1163.

(3) *Démonstration de la prédication apostolique*, V, 31 (trad. J. Barthoulot dans *Recherches de science religieuse*, oct.-déc. 1916, p. 390).

(4) III, 19, 3, 941 C.

(5) « Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos? » (III, 19, 1, 931-940.)

mourir (1). Le destructeur du péché et le libérateur du condamné à mort devient en un mot, au péché près, ce qu'était le condamné lui-même (2), c'est-à-dire qu'il se *met* dans *les* mêmes *conditions* de vie et de mort que celui sur qui pèse la sentence portée en châtiment du péché.

Saint Irénée, on le voit, suppose donc, tout comme saint Augustin, que le Christ se trouve, par rapport à la loi de mort, dans la condition commune de l'humanité. La différence tient uniquement à son état de sainteté et à sa toute-puissance, qui lui permet de tenir lui-même la loi en suspens. Tandis que de la part des hommes la mort est, avant tout, l'acquittement d'une dette, qu'à l'égard de Dieu elle ne saurait donc avoir que l'aspect d'un juste châtiment et que l'humanité, par suite, tout en l'acceptant ou la subissant, ne saurait y trouver le principe de son relèvement (3), dans le Christ, au contraire, elle est essentiellement spontanée et libre. En l'acceptant, le Fils de Dieu a pleinement conscience qu'il pourrait la décliner, s'il le voulait, et c'est là ce qui rend son sacrifice réparateur : son assujettissement volontaire à la mort est le suprême hommage rendu par lui à la volonté du Père qui en fit la loi de l'humanité déchue.

Nous revenons ainsi à l'intention qui donne à l'acceptation de la mort son caractère formel d'obéissance, et, puisque nous avons cru pouvoir mettre cette idée sous le patronage de saint Irénée, il reste donc à montrer qu'elle se dégage en effet de sa doctrine. La preuve est possible, mais demande du lecteur quelques instants de patience et de courage. Il faut s'engager ici à travers le fourré de doc-

(1) III, 19, 23, 940-941 et cf. 16, 6, 926 A.

(2) « Oportebat eum qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte. » (III, 18, 7, 938 A).

(3) III, 18, 2 ; 20, 1 et 3, 932 ; 942 et 944.

trines positives et d'arguments polémiques qu'est le grand ouvrage du docteur de Lyon : *Contre les hérésies*.

VI

Ce qu'on voit dès l'abord dans l'*adversus Haereses*, c'est que l'acceptation de la mort y est donnée comme partie essentielle de l'œuvre de « récapitulation » entreprise par le Christ.

Récapituler, en effet, c'est reprendre pour refaire (1). Récapituler l'homme primitif en particulier, c'est en reproduire les traits afin d'en réparer l'œuvre. Récapituler le premier Adam, celui qui est mort et qui par sa mort est devenu le chef, le point de départ d'une race de mourants, c'est donc revivre sa vie depuis son point de départ jusqu'à son dernier terme. Et saint Irénée se complait de fait à dérouler le parallélisme qui existe d'un bout à l'autre de leur carrière entre l'homme créé par Dieu d'une terre vierge et l'homme né par la vertu de Dieu d'une mère vierge (2). Il montre le rédempteur se donnant pour tâche de parcourir, afin de les sanctifier, toutes les étapes de la vie humaine (3) et il note en particulier son arrivée à la dernière : le Fils de Dieu est descendu dans la mort (4) ; sa récapitulation de l'homme s'est étendue jusqu'à celle de sa mort (5) et c'est ce passage par la voie où aboutit toute chair qui a fait de lui le point de départ d'une race nouvelle. Le nouvel Adam n'est en effet le prince des vivants qu'au titre de premier né d'entre les morts et cette primauté, qui lui vient de sa résurrection, a donc pour condition première la récapitulation totale du prince de mourants (6). La renaissance, en d'autres termes, que com-

(1) Ce n'est pas ici le lieu de préciser tous les éléments que comporte dans saint Irénée cette idée de « récapitulation ». Le P. d'Alès a montré dans les *Recherches de science religieuse* de mai 1916, p. 185-211, qu'elle est au centre de la sotériologie de saint Irénée. — Les traits que nous en retenons ici sont évidents.

(2) III, 21, 10, 955 A. Etc. passim.

(3) II, 22, 4, 784 A-B ; III, 18, 7, 937 C.

(4) III, 18, 2, 932 B ; 19, 2, 941 A ; II, 22, 4, 384 B.

(5) « Recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius. » (V. 23, 2, 1185 B).

(6) II, 22, 4, 78. B ; III, 19, 3, 941 C ; III, 22, 4. « Primogenitus mortuorum natus Dominus pristinos patres regeneravit in vitam Dei, ipse initium viventium factus quoniam Adam initium morientium factus est. » (959 B).

porte la régénération de l'humanité est une naissance du sein de la mort (1) ; pour entraîner après lui hors du tombeau les hommes dont il est devenu le frère, le Verbe de Dieu y descend d'abord avec eux ; la tête n'arrache les membres à la mort qu'en acceptant d'abord de se livrer à elle (2). Mais c'est par là aussi qu'il « l'évacue ». L'impuissance de la mort éclate dans la résurrection du Christ. La chair dont elle s'était saisie lui échappe ; enfin, un homme, en tout semblable à celui qu'elle détenait captif, revient malgré elle à la vie et force lui est à son tour de se déclarer vaincue (3). Son empire est brisé ; la mort du Fils de l'homme aboutissant à sa résurrection oblige cet agent du démon et du péché à reconnaître comme eux son universelle primauté (4) ; la Rédemption se consomme dans l'acte même qui avait été l'aboutissement de la chute et la résurrection est ce qui achève de mettre Satan en déroute : comme il meurt pour nous, le Christ ressuscite aussi pour nous (5). Si le rejeton destiné à devenir le vengeur de ses pères accepte de se laisser mordre au talon, ce n'est qu'afin d'écraser plus complètement la tête du serpent (6).

Cependant saint Irénée ne se borne pas à affirmer ce fait d'une descente volontaire du Christ dans la mort. La place qu'il fait dans sa doctrine de la récapitulation à cette assimilation totale du rédempteur à l'humanité déchue tient surtout à l'intention dont il la voit s'inspirer. Aussi l'obéissance du Christ dans la mort est-elle mise par lui dans le plus vif relief et c'est par son insistance sur cet aspect du sacrifice réparateur qu'il nous achemine à y découvrir une intention d'hommage au décret de mort porté contre toute chair issue d'Adam.

Le docteur de Lyon, en effet, a des chapitres entiers (7) pour mon-

(1) « Secundam plasmationem, eam quae est a morte, per suam passionem donans. » (V. 23, 2, 1185 C).

(2) III, 19, 3, 941 C.

(3) « Evacuavit mortem, vivificans eum hominem qui fuerat mortificatus. » III, 23, 1, 960 B ; « Tunc enim vere erit victa mors, quando ea quae continetur ab ea caro exierit de dominio eius. » (V. 13, 3, 1118 B; cf. 23, 7, 964 B, 965 A et II, 20, 3, 777 C).

(4) IV, 6, 7, 990 B.

(5) « Passus est pro nobis et surrexit pro nobis. » (III, 16, 6, 925 C). Cette part faite à la résurrection est un des points par où saint Irénée se rattache le plus à saint Paul. Pour saint Paul, voir Prat : *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 299.

(6) III, 23, 7, 964 B.

(7) Les chapitres 21 et 23 en particulier du livre V.

trer que de la mort du Christ à celle d'Adam la correspondance, qui en constitue la récapitulation, s'étend jusqu'aux moindres circonstances. Or c'en est une assurément, et qui fait l'objet d'une mention spéciale, que la mise à exécution de la sentence portée contre la transgression du premier homme : « *Mortuus est* [Adam], *transgressionis adimplens sententiam* (1) ». Si donc il est vrai que le Christ a voulu « récapituler » cette mort afin de « récapituler ainsi l'homme tout entier (2) », il semble bien résulter de ce dessein qu'il se soit proposé de laisser s'exécuter en lui aussi la même sentence capitale. Mais la conclusion, ainsi déduite de ce rapprochement intentionnel des deux fins de vie, va surtout se dégager de la loi qui, dans l'esprit de saint Irénée, préside à leur opposition.

La Rédemption, on le sait, se présente chez lui sous l'aspect d'une lutte engagée par le Christ contre Satan, ou plutôt d'une revanche prise par Dieu et par l'homme dans le Christ contre celui qui s'est constitué leur ennemi commun (3). Mais cette revanche, pour être et paraître plus parfaite, est conçue sur un plan tel que les détails d'exécution comme l'ensemble en font la contre-partie de la lutte première qui aboutit à la défaite de l'homme et à sa mort. Il faut que tout ce qui a servi au triomphe du démon y soit retourné contre lui et que, par le renversement des attitudes de jadis, le vaincu d'alors l'emporte maintenant sur son vainqueur par l'acceptation même de sa défaite (4). C'est ce que saint Irénée appelle la « *recirculatio* » et qu'il montre se

(1) V, 23, 2, 1186 A.

(2) « Recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius... Mortem sustinuit Dominus obediens Patri... mortuus est Adam inobediens Deo. » (*Ibid* 1185 B-C) et cf. II, 22, 4, 784 : « Ideo per omnem venit aetatem.... deinde usque ad mortem pervenit, ut sit *primogenitus ex mortuis*. »

(3) Sur cette conception de la Rédemption par saint Irénée, voir : *La Rédemption et les droits du démon dans saint Irénée* dans les RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE de janvier 1911 et janvier 1913. Le P. d'ALÈS (*art. cité*, p. 194-196) la met aussi en lumière.

(4) Cette idée, qui revient en maints passages de l'*Adv. Haer*, v. gr. V, 21, 3, 1182, est surtout vivement exprimée au l. III, 22, 4, 959 ; mais la complication même des mots, correspondant à celle de l'idée, rend le texte intraduisible : « Non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus ; ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compaginem a secunda colligatione solvere [ou mieux : solvi ?], secundam vero colligationem primae solutionis habere locum. »

vérifiant dès l'abord dans Marie. La vierge mère du Christ est la réplique d'Eve : c'est son obéissance, sa foi à la parole de Dieu transmise par l'ange, qui défait les liens noués par la désobéissance d'Eve mettant en doute la parole de Dieu à l'instigation du serpent (1).

Un des traits les plus caractéristiques, en effet, du plan divin de la revanche, est l'application à « justifier » la parole de Dieu. « L'apostat » a pris à tâche de la contester et de la faire contester ; il sera contraint d'en éprouver lui-même la vérité et la vertu.

Dès sa première rencontre avec lui, le Fils de Dieu s'applique à ne lui opposer que les paroles de la Loi donnée par Dieu à tous les hommes : « *Non aliunde destruxit eum nisi ex dictionibus Legis* » (2), remarque saint Irénée, qui s'étend à montrer l'application de ce principe aux trois tentations du désert : à chacune des suggestions de l'ange rebelle, le Fils de Dieu répond par le rappel du précepte divin qui y contredit. Or, la tactique suivie dans ce cas particulier caractérise aux yeux du saint Docteur, toute la campagne de refoulement dirigée contre Satan : « La transgression du précepte de Dieu par Adam, écrit-il au même chapitre, trouva sa réduction dans l'observation du précepte par le Fils de l'homme ». Et il le fallait, ajoute-t-il, en mettant plus en relief encore la portée universelle du principe ainsi posé : « Au commencement [Satan] persuada à l'homme de transgresser le précepte de son créateur, et c'est ainsi qu'il le fit tomber en son pouvoir ; c'est donc par le procédé inverse que l'homme, à son tour, doit triompher de lui et le charger des chaînes, dont il avait été chargé par lui (3) ». Puis, comme pour nous inviter à faire l'application de la théorie au cas de la désobéissance d'Adam et de l'obéissance du Christ au sujet de la mort, saint Irénée revient sur ses pas et fait remarquer que l'attaque, qui, au désert, vient échouer contre la parole de Dieu, n'est que la réédition de celle qui, au paradis terrestre, en avait

(1) *Ibid.* « Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem » (959-960). Voir la même idée au n. 33 de la *Démonstration de la prédication apostolique* (éd. des Recherches de sc. rel., 1916, p. 391).

(2) V, 21, 2, 1180 A. — « Patris praecepto adiutore usus ad destructionem et traductionem apostatae angeli..... Per praeceptum legis repulit eum dicens : Scriptum est.... etc... » (*Ibid.* : tout le passage serait à citer)

(3) V, 21, 3, 1182 A.

triomphé (1). Là, auprès d'Adam et d'Eve, l'insinuation contre le commandement divin avait produit son effet : pour faire tomber la femme, il avait suffi de lui montrer dans le « *morte moriemini* » du Seigneur une menace vaine et sans portée (2).

A même attaque, même riposte ; et puisque, de nouveau, au désert, comme au jardin, Satan a recouru aux insinuations perfides contre la parole de Dieu, le Christ aussi, de nouveau, à la mort comme au désert, le fera triompher. L'apostat, conformément au plan général de la revanche, se trouvera ainsi convaincu à la fois d'imposture et d'impuissance. Et il le sera d'autant plus que la parole retournée contre lui sera celle-là même qu'il avait prétendu contester et tenir en échec. Déjà, sans doute, la mort, qui s'est saisie d'Adam et d'Eve, à l'instant même où ils ont péché, a dévoilé sa perfidie et ses mensonges (3) ; mais cette première réalisation du « *morte moriemini* » a été plutôt un triomphe pour lui. « Homicide », il voulait l'être : c'est pour attirer la mort sur la tête de ses dupes qu'il leur avait suggéré d'en mépriser la menace et la parole méconnue à son instigation reste donc à réaliser en un sens qui le confonde à la fois et qui justifie Dieu. Or, c'est ce triomphe en partie double qu'assure la mort du Christ. En acceptant pour lui-même le « *morte moriemini* », il donne d'abord à Satan le démenti le plus formel : à la mort prédite en cas de péché, pas un rejeton d'Adam n'aura échappé ; puis, et en même temps, il fait servir au salut de l'humanité ce que Satan avait considéré pour elle comme le désastre irréparable. L'acceptation par le Christ de la mort d'Adam en est donc bien la récapitulation totale et parfaite : en reprenant pour son compte la lutte de l'homme contre le démon, le Fils de Dieu retourne contre lui sa victoire de jadis. Il meurt ; mais, acceptée par égard pour la parole jadis bravée, sa mort devient l'acte d'obéissance qui compense la désobéissance jadis punie de mort. Jusqu'au bout, par conséquent, la correspondance, dont parle saint Irénée, se maintient : ce n'est pas seulement à la mort d'Adam que correspond celle du Christ ; c'est aussi à la désobéissance qui en fut cause : « l'obéissance du second récapitule la désobéissance du pre-

(1) « Sicut in principio mentitus est, ita et in fine mentiebatur. » (V, 24, 1, 1186 B). « Assuetus enim erat iam ad seductionem hominum mentiri adversus Deum. » (V, 23, 1, 1184 B).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

mier (1) », c'est-à dire que, s'il y a opposition de l'un à l'autre dans leur attitude à l'égard de Dieu, ils se rencontrent cependant au point même où se produit leur divergence, à l'endroit de la mort (2).

Saint Irénée insiste, en effet, sur cette récapitulation par contraste. Le Fils de Dieu « nous rend propice le Père envers qui nous avions péché et console », c'est à-dire répare, fait pardonner, « notre désobéissance par son obéissance » (3) ; « son obéissance sur le bois [de la croix], guérit la désobéissance qui avait été aussi dans le bois » [de l'arbre défendu] (4) ; « par son obéissance, il nous obtient décharge de notre désobéissance » (5) ; s'il nous remet, comme Dieu, la dette que nous avions contractée envers le Créateur, il l'éteint, comme homme, en souffrant avec nous ; notre créance est ainsi clouée par lui à la croix (6), et nous-mêmes, en lui, nous rendons à Dieu l'obéissance que nous lui avions refusée en Adam (7). L'acquittement enfin de la dette s'accomplit par la voie inverse de celle qui l'avait fait contracter : où il y avait eu jadis refus d'écouter Dieu et de croire à sa parole, il y a aujourd'hui acte formel de respect et d'adhésion (8).

Or, c'est cette idée d'une réplique donnée à la faute qui, parce qu'elle domine et éclaire toute la doctrine rédemptrice de saint Irénée, achève de nous dévoiler sa pensée sur l'intention première du sacrifice du Christ.

L'offense à Dieu fut l'indépendance s'affichant dans le mépris de sa

(1) « Recapitulationem eius, quae in ligno fuit, inobedientiae, per eam, quae in ligno est, obedientiam [facit Dominus]. » (V, 19, 1, 1175 A-B).

(2) « Mortem sustinuit Dominus obediens Patri ; . .mortuus est Adam inobediens Deo. » (V, 23, 2, 1185 B-C).

(3) « Propitians pro nobis Patrem in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus. » (V, 17, 1, 1169 A).

(4) « Dissolvens eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis ; eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans. » (V, 16, 3, 1168 B-C).

(5) « Per obedientiam inobedientiam persolvens. » (III, 18, 6, 937 A).

(6) V, 17, 3, 1170 C.

(7) V, 16, 3, 1168 C.

(8) « Per haec per quae non *audivimus Deum et non credidimus eius verbo*, per haec eadem obedientiam introduxit et *eam quae esset erga verbum eius assensionem*. » (*Ibid.* B).

parole, et le résultat en fut la mort ; la réparation à Dieu, c'est le respect de cette parole poussé jusqu'à l'acceptation de la mort, et le résultat en est la vie.

La faute d'Adam d'abord est essentiellement pour saint Irénée une faute d'orgueil et de présomption. Il la ramène à la prétention, inspirée par le serpent, de conserver la vie malgré Dieu et indépendamment de lui. La révolte consista à s'attribuer comme un bien propre et inaliénable ce qui était un don gratuit. Le précepte avait été donné à Adam pour lui faire sentir sa dépendance ; la menace de mort qui y était jointe devait lui rappeler que l'immortalité dont il jouissait ne lui resterait acquise qu'autant qu'il demeurerait fidèle à la parole de Dieu (1). Or, c'est à propos de cette immortalité que l'homme se vit attaquer et se laissa séduire (2). Pour le faire tomber dans la mort, le serpent prit occasion de son immortalité elle-même (3). La menace divine, lui suggéra-t-il, n'était qu'une feinte ; c'est parce qu'il le savait en état de lui être semblable que Dieu avait voulu l'écarter de l'arbre interdit (4) ; et la perspective ainsi ouverte aux hommes de devenir comme des dieux est ce qui les rendit infidèles et les fit tomber sous le coup de la mort (5) : la mort les saisit à l'instant même où leur crédulité aux suggestions diaboliques les fit passer outre à la menace divine (6).

Le châtiment ensuite et la grâce qui suivent le péché, saint Irénée nous les montre ordonnés tous deux à guérir l'homme de sa présomption coupable. La mort, dans la pensée de Dieu, doit corriger l'illusion d'indépendance qui fut le principe de la faute (7) ; elle doit apprendre à l'homme la vraie science du bien et du mal, c'est-à-dire que, si la

(1) *Démonstration de la prédication apostolique*, n° 15.

(2) « Seductus sub ocasione immortalitatis. » (III, 23, 5, 963 A).

(3) « Per occasionem immortalitatis mortificationem faciens in eum. Etenim promittens futuros eos tanquam deos mortem fecit in eis. » (III, 23, 1, 960 C).

(4) « Cum didicisset a muliere praeceptum Dei, astutia usus decepit eam denuo per falsiloquium, dicens : Non morte moriemini. Sciebat enim Deus quoniam qua die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. » (V, 23, 1, 1184-1185).

(5) III, 23, 1, 960 C ; et cf. SAINT AUGUSTIN, *Sermo* CCXXXI, 2 : « Non sese credendo moriturum fecit unde moreretur. » (M. 38, 1105).

(6) *Ibid.*, 1185 B.

(7) « Pro nobis igitur omnia haec sustinuit [id est : ordinavit] Dominus, uti per omnia eruditi in omnibus in futurum simus cauti... Deo

vie est dans l'obéissance à Dieu, la désobéissance, elle, engendre la mort (1). Leçon que doit confirmer d'ailleurs la rédemption par la mort et la résurrection du Christ. L'homme doit achever de s'y convaincre qu'il n'a pas à se glorifier en lui-même, que l'incorruption dont il jouit ne lui appartient pas naturellement et qu'il n'a donc pas à s'enfler d'un vain orgueil comme s'il était naturellement semblable à Dieu (2). Le passage par la mort et la résurrection sont donc également pour lui un effet de la magnanimité divine : la connaissance acquise de la mort et le retour ensuite à la vie lui procurent l'exacte connaissance de lui même. Il apprend d'une part qu'il est mortel et infirme, et de l'autre que Dieu est immortel et puissant au point de donner l'immortalité à ce qui est mortel et l'éternité à ce qui est passager (3).

Ce n'est pas tout ; cette leçon à double aspect est pour l'homme une leçon d'expérience : « Comment l'homme eut-il appris qu'il est de lui-même infirme et de nature mortelle, que Dieu au contraire est immortel et puissant, s'il n'avait pas fait l'expérience de l'un et de l'autre ? (4) » Mais elle est en même temps une leçon qui se dégage pour lui de son salut dans le Christ : « Dieu le réintègre par le Christ afin qu'il apprenne d'expérience qu'il ne possède pas l'incorruption de lui-même, mais par l'effet d'un don gratuit (5) ».

En sorte que ce redressement des pensées de l'homme s'obtient par le fait même de sa « récapitulation » totale. C'est lui, d'une part, lui, l'homme descendu dans la mort en suite de sa défaite par Satan, qui, en reprenant l'avantage dans le Christ, remonte de la mort à la vie (6). Et sa victoire, d'autre part, est le suprême triomphe de la tac-

quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis, homine autem erudito per eam, quemadmodum et propheta ait : Emendabit te abscessio tua. » (IV, 37, 7, 1104 C).

(1) IV, 39, 1, 1109 C-D.

(2) III, 20, 1, 942-943.

(3) III, 20, 2, 943 A-B où la lecture de Massuet « *morum agnitionem percipiens* » est certainement à corriger par celle de Grabe : « *mortis agnitionem* » ; V, 2, 3, 1127-1128.

(4) V, 3, 1, 1124 A.

(5) V, 21, 3, 1182 C.

(6) « Omnia ergo recapitulans recapitulatus est ... etc. etc... Principalem hominem... in semetipsum recapitulans, uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. » (V, 21, 1, 1179 A-C).

tique adoptée par le Christ contre Satan : le serpent garde pour compte ses antiques procédés de conquête (1). L'humanité devenue mortelle en s'éloignant de Dieu, retrouve l'immortalité par son attachement à lui ; son adhésion à la divinité dans le Verbe incarné, est-ce qui la délivre de la servitude où l'avait engagée son adhésion au démon.

VII

Nous voici au bout de notre excursion à travers l'ouvrage si touffu de saint Irénée. Nous ne croyons pas fausser ou forcer le sens des affirmations que nous y avons recueillies, en concluant que l'intention du Rédempteur, à l'endroit de la mort, fut avant tout de rectifier l'attitude prise par l'homme à l'égard de la menace qui lui en avait été faite.

Cette assimilation parfaite du Christ à l'humanité déchue; cette correspondance voulue, dans la vie et dans la mort, entre le premier et le second Adam; ce but assigné au châtiment du péché et ces enseignements à retirer par nous de notre rédemption par l'obéissance du Christ dans la mort; cette immolation, qui est la réparation par l'homme lui-même de son insubordination première; cette adhésion à la parole de Dieu, qui corrige l'incrédulité d'autrefois; cette préoccupation de faire prévaloir contre le tentateur de jadis et d'aujourd'hui le précepte contesté et méconnu; cette campagne libératrice, en un mot, du Fils de Dieu, qui, allant chercher les hommes où les avait fait tomber leur orgueil, les ramène à la vie en leur faisant parcourir en sens inverse chacune des étapes par où ils s'en sont éloignés; tout dans cette conception de l'œuvre récapitulatrice porte à admettre que, si l'offense faite à Dieu s'inspira d'un

(1) C'est le thème de tout le chapitre sur la méthode suivie par le Christ dans sa lutte contre le démon et que nous avons résumée plus haut. (p. 139). Il se termine par la phrase déjà citée dans le texte : « Deus miseratus est plasmati suo et dedit salutem ei... per Christum redintegrans, ut experimento discat homo quoniam non a semetipso sed donatione Dei accipit incorruptelam. » (V, 21, 3, 1182).

mépris présomptueux du « *morte moriemini* », la réparation se résume dans l'hommage qui en fait poursuivre la réalisation totale.

Cette conclusion, sans doute, saint Irénée ne la formule pas lui-même. Nous n'oserions même pas dire qu'elle se déduise de ses paroles par la voie d'une conséquence rigoureuse. Mais l'harmonie, où elle se trouve avec l'ensemble de ses vues sur les rapports de la mort et de l'obéissance du Christ à la mort et à la désobéisssance d'Adam, autorise, croyons-nous, à la recommander de son autorité. Comme lui, elle fait bien d'abord de la défaite de Satan la contre-partie de sa victoire. C'est en revenant s'offrir à Dieu pour l'accomplissement de la menace, bravée jadis à l'instigation du serpent, que l'homme secoue le joug du démon et rentre en possession de la vie (1). Les insinuations contre le « *morte moriemini* », il les rejette, il réagit contre elles, il les proclame mensongères; pour reconnaître l'infaillible souveraineté de cette parole de mort, il s'y soumet spontanément jusqu'au sacrifice d'une vie qu'il aurait le droit et le pouvoir de garder.

Cette obéissance du Chrit dans la mort, que saint Irénée met également en si vive lumière, s'y trouve de même parfaitement expliquée. La volonté du Père, à laquelle il sacrifie la sienne, est celle dont saint Augustin nous a montré la réalisation dans la Passion, c'est-à-dire celle qui, au lendemain du péché, fut signifiée à Adam comme s'appliquant à lui et à toute sa race. Par le fait même de son Incarnation, le Fils de Dieu s'est trouvé placé en face d'elle. En devenant fils de l'homme, il s'est mis dans la condition du serviteur. Or, cette condition, de par la volonté de Dieu, est la condition d'un mortel; la mort en est la loi première, à laquelle nul n'échappe; seul, au nom de son innocence et de la

(1) « Quemadmodum dominatus est homini per apostasiam sic iterum per hominem recurrentem ad Deum evacuatur apostasia ejus. » (V. 24, 4, 1188 A-B) et cf. V. 12, 2-3, 1153 B-C.

dignité de sa personne, le serviteur qui reste fils, aurait le droit de s'y soustraire. Mais lui-même, au lieu de revendiquer son droit à l'exception, fait siennes toutes les infirmités et toutes les charges de sa nature nouvelle; malgré les répugnances de la chair qu'il a prise, il persiste dans son attitude de serviteur et c'est ainsi que jusque dans la mort il se fait obéissant.

Quoi qu'il en soit, dès lors, de la possibilité et de la réalité d'un précepte le visant lui-même directement et personnellement, cet aspect de son sacrifice se trouve pleinement sauvegardé et expliqué. C'est devant la parole de mort, contre laquelle Adam et Eve prétendirent se raidir et dont leur faute fit la loi commune de toute leur descendance, que, au jardin des Olives, leur libérateur se sent frémir, mais finalement s'incline.

Puisque le décret en a été porté, que tout homme doit mourir une fois, l'homme qu'est devenu le Verbe de Dieu veut mourir lui aussi. Cette mort, que l'homme après avoir osé en braver la menace, ne se résigne qu'avec peine à subir, lui y voit comme un baptême, comme un bain où il aspire à se plonger. Ce n'est point qu'il se veuille épargner les amertumes et les angoisses qui en sont l'accompagnement naturel; toutes, au contraire, il les éprouvera. Lui aussi, comme tous ses frères et parce que leur frère, il sentira le dégoût lui monter aux lèvres à l'approche du calice où, depuis le péché, toute la race est condamnée à boire; mais, parce qu'il le verra offert par la main du Père lui-même, il acceptera de l'absorber tout entier. Ses bourreaux, en effet, ne seront à ses yeux que les exécuteurs de la sentence écrite pour toute l'humanité à la première page de son histoire. A leur égard il n'usera de son pouvoir de donner lui-même et lui seul son âme, que pour tenir leurs desseins en suspens jusqu'au moment choisi par lui. Quand son heure sera venue, il ira au devant d'eux afin que par eux s'accomplisse sur lui aussi le décret de mort porté contre tous les rejetons d'Adam; le monde ainsi connaîtra jusqu'à quel

point il aime son Père : en témoignage de l'amour et du respect dus à sa volonté souveraine, il aura fait l'abandon de sa vie; jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix, il aura fait acte de serviteur.

VIII

Cette conception de l'attitude du Christ devant la mort, sans rien emprunter à aucun des systèmes imaginés pour concilier sa liberté avec son devoir d'obéir, permet, on le voit, de parler à ce propos d'obéissance proprement dite; elle conserve à ce mot son sens plein et naturel. Rend-elle raison de toutes les paroles de l'Ecriture sur l'obéissance du « Fils » dans la mort? Ce n'est pas ici le lieu de le rechercher. Elle leur conserve du moins une signification aussi propre et obvie que celle que leur attribuent beaucoup d'opinions courantes. Ailleurs, le Christ, en subissant la mort, ne fait acte d'obéissance qu'indirectement : c'est par suite ou à l'occasion de sa fidélité à Dieu dans l'accomplissement du devoir qu'il est amené à faire le sacrifice de sa vie; ici, c'est directement et dans l'acceptation même de la mort qu'il fait acte de soumission à son Père. Ailleurs, d'autre part, la croyance à cet acte d'obéissance accompli dans la mort elle-même est subordonnée à la solution systématique du problème peut-être insoluble de la liberté du Christ à l'égard d'un précepte formel et personnel; ici, au contraire, aucune préoccupation de système : pour apprendre à faire de l'acceptation des misères de la vie et de la mort elle-même un acte de soumission affectueux et réparateur, il n'y a qu'à voir l'accueil qu'y fait le Fils de Dieu. L'hommage qu'il rend à son Père en se livrant à la mort s'inspire si réellement d'un motif d'obéissance et d'un motif d'amour!... Considérée en elle-même, la volonté, en vertu de laquelle meurt le Christ, est une volonté très nettement déterminée et très nettement manifestée, qui, sans avoir pour lui le caractère d'un pré-

cepte direct et personnel, édicte néanmoins une loi à laquelle sa nature humaine est très réellement sujette. Et d'autre part, c'est bien de son plein gré, sans y être contraint par aucune nécessité, ni astreint par aucune obligation personnelle, que le Christ assure la réalisation en lui de cette volonté souveraine.

Le but premier qu'il se propose dans ce sacrifice spontané de sa vie est de faire prévaloir la parole de Dieu jadis contestée et méconnue : c'est par égard pour elle, pour en procurer la vérification totale qu'il passe outre aux résistances et aux répugnances naturelles de sa chair. Sa mort est donc essentiellement satisfactrice et réparatrice : elle est la plus solennelle protestation de dépendance qui se puisse opposer à l'insubordination du premier homme.

En bravant la menace de mort qui lui avait été faite, Adam s'était dressé en face de Dieu comme n'ayant rien à attendre ni à redouter de lui. Sa révolte avait été totale : c'est dans tout l'ensemble de son être, dans son existence elle-même, qu'il s'était cru indépendant. Comme s'il eût été Dieu, il s'était laissé aller à voir dans sa vie son bien propre et inaliénable. Or le voici qui reparaît enfin devant Dieu dans l'attitude de la soumission la plus complète. C'est de son être tout entier que, dans le Christ, il lui vient faire hommage. Sa vie, cette vie que lui fit perdre sa prétention de la conserver malgré son créateur, il s'en dépouille aujourd'hui pour reconnaître le souverain domaine de son maître. La parole « tu mourras », à laquelle il refusa de croire et dont il poussa le mépris jusqu'à violer un précepte formel, il y adhère et il en pousse le respect jusqu'à s'y soumettre indépendamment de toute obligation personnelle. L'homme, l'homme qui a péché, répare donc bien aujourd'hui lui-même son péché. Comme il mourut jadis pour avoir désobéi, il meurt aujourd'hui pour obéir (1). Car la

(1) « Mortem sustinuit Dominus obediens Patri;... mortuus est Adam inobediens Deo » (*Adv. Haer.*, V, 23, 2, 1185 B-C).

mort du Christ, c'est sa mort à lui : ici encore, comme en Adam, la mort de l'un c'est la mort de tous : « *unus pro omnibus mortuus est ; ergo omnes mortui sunt* » [II *Cor.* V. 14] (1). Mais, parce qu'elle est dans le Christ, cette mort n'est plus seulement l'accomplissement d'une juste peine ; elle n'est pas même seulement cette résignation au châtiment jadis bravé dont nous sommes tous capables ; elle est essentiellement et uniquement l'hommage rendu à la volonté divine qui menaça de la peine et infligea le châtiment. Elle est la mort du pécheur volontairement acceptée par le juste. Dieu peut donc s'y complaire : l'intention qui pousse son Fils à s'y soumettre la lui rend infiniment plus glorieuse que ne lui fut offensante la prétention de sa créature de s'y soustraire.

Enghien (Belgique). Paul GALTIER.

(1) Sur le sens de cette parole de saint Paul, voir PRAT : *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 291 sqq.

NOTES ET DOCUMENTS

LE RETOUR DE L'AME CONTEMPLATIVE A LA MÉDITATION MÉTHODIQUE

Les âmes élevées à quelque degré de la contemplation mystique ne jouissent pas toujours également de ce don. Il leur arrive, plus ou moins fréquemment et pour des périodes plus ou moins longues, de cesser d'en ressentir les effets. Elles sont alors comme abandonnées à leurs puissances naturelles, aidées, semble-t-il, des seules ressources de la grâce ordinaire.

Quelle conduite tenir dans cet état ? Le bon sens même paraît la dicter : ces âmes n'ont sans doute pas toujours été contemplatives ; elles ont médité autrefois selon les méthodes ordinaires. Qu'elles reprennent donc ces méthodes et reviennent, tant que la grâce d'oraison infuse leur manquera, à la méditation commune.

Cette direction du bon sens est d'ailleurs confirmée par beaucoup d'auteurs mystiques qui prescrivent cette conduite. Scaramelli ne fait qu'enregistrer leur opinion quand il écrit :

« Qu'on observe encore que l'âme, ne pouvant contempler, ne doit pas rester paresseuse, lâche, oisive ; mais qu'elle doit faire ce que nous avons dit ailleurs : revenir à la méditation, s'aider du raisonnement et des affections, *comme ont coutume de le pratiquer ceux à qui cette grâce n'a jamais été conférée de Dieu* (1). »

(1) *Directoire mystique,* IIe Traité, ch. IX, n° 100, T. I, p. 177. Trad. F. Catoire, Tournai, Casterman, 1863.

Par contre, de nombreuses expériences montrent dans les âmes contemplatives une extrême répugnance à revenir, dans les temps de sécheresse, à la méthode de méditation ordinaire. Cette répugnance ne se traduit pas souvent, il est vrai, par une impuissance *physique* de méditer, mais c'est un dégoût profond engendré par la persuasion intime de l'inutilité des efforts que l'on devrait s'imposer pour discourir (1).

Il semble donc que l'on doive tempérer l'ordre de revenir à la méditation par les atténuations que l'on trouve, communément aussi, chez les maîtres de la vie spirituelle. Après avoir prescrit à l'âme contemplative, éprouvée par l'aridité, de méditer comme si elle se trouvait encore dans la voie commune, Scaramelli ajoute :

« Si elle se trouve gênée dans l'exercice de l'intelligence et du raisonnement, qu'elle procède et opère par la foi obscure ; si elle se trouve trop aride pour les affections, qu'elle exerce la pure volonté, et spécialement par les demandes, par les humiliations, par les résignations et par les abandons en Dieu ; et qu'elle soit bien assurée qu'une oraison de ce genre sera d'autant mieux vue de Dieu qu'elle sera moins agréable à l'âme. »

« Quelle conduite tenir, dit le P. R. de Maumigny, quand la grâce de la contemplation disparaît ? Il peut se présenter deux cas :

« 1° L'état surnaturel disparaît complètement et l'âme revient à

(1) Notons que dans le temps même où elles ressentent la grâce d'oraison infuse, les âmes élevées aux degrés inférieurs de la contemplation mystique n'éprouvent pas pour l'ordinaire une impossibilité *physique* de discourir par l'entendement. Elles *peuvent* méditer, mais il leur semble que ces comparaisons, ces raisonnements, dont la réussite constituait autrefois pour elles l'oraison bien faite, seraient maintenant une étude plutôt qu'une prière. Leur impuissance de méditer n'est pas une impossibilité physique, mais une sorte d'impossibilité morale.

Remarquons aussi que la méditation pour laquelle ces âmes éprouvent ce genre de dégoût pratiquement insurmontable est celle qui emploie une méthode purement discursive. Très souvent elles auront l'attrait de penser affectueusement aux mystères de la vie de Notre-Seigneur ou a tout autre sujet de méditation. Elles agiront très sagement en cédant à cet attrait, dans les temps de calme ou de consolation, et en le provoquant avec modération, au temps de la sécheresse ou de la désolation ; car, selon saint François de Sales, la grande règle de l'oraison est de suivre l'attrait et ces âmes doivent savoir qu'elles ont droit à tout ce qui est bon.

l'état ordinaire, mais sans aridité spéciale. Alors puisque l'âme est réduite à l'état commun, il est manifeste qu'elle doit faire oraison *comme les âmes qui n'ont reçu aucune grâce de contemplation*, c'est-à-dire s'appliquer aux actes distincts de l'intelligence et de la volonté. *Il faut pourtant faire une restriction* : ce serait agir avec une rigueur excessive, que d'obliger de telles âmes à ne rien conserver de la contemplation passée, pas même le souvenir. Ces divines privilégiées qui ont goûté les délices de la contemplation, se rappellent la paix dont elles jouissaient et sont portées à chercher Dieu dans le repos. Elles se souviennent des douceurs de l'amour divin, et désirent les faire revivre en accordant plus de temps aux affections qu'aux réflexions. On doit respecter ce double attrait qui vient de l'Esprit-Saint.

« 2° Non seulement tout état surnaturel a disparu, mais l'âme languit dans une sécheresse complète ; elle se trouve sans lumière, triste, tiède et paresseuse... Que faire alors ? Que l'âme commence par se mettre, par un acte de foi, en la présence de Dieu, puis qu'elle fasse de son mieux quelques réflexions, surtout des prières et des affections. Dieu ne demande pas l'impossible, il se contente d'actes d'humilité, de confiance, de résignation, de conformité à sa volonté infiniment juste, sainte et digne d'être aimée, lors même que ces différents actes ne sembleraient sortir que des lèvres (1). »

La restriction apportée ici par le P. de Maumigny au devoir de reprendre la méditation ordinaire était encore plus nette dans son enseignement oral. Il l'exprimait d'une manière originale : « En définitive, c'est comme une personne qui aurait entendu de la très belle musique ; elle ne peut plus entendre un orgue de barbarie. »

On peut se demander d'où vient cette impossibilité pratique du retour à la méditation ordinaire. Nous proposerons une explication qui nous semble confirmée par l'expérience, tout disposés d'ailleurs à la modifier au contact des réalités qui ne cadreraient pas avec elle :

L'âme qui a reçu, durant quelque temps au moins, la grâce de la contemplation infuse n'est jamais remise purement et simplement dans le train commun ; elle ne cesse pas d'être contemplative, lors même que la grâce d'union actuelle lui est retirée. Et cela, pour les deux raisons suivantes :

(1) *Pratique de l'oraison mentale*, IIe Traité 3e partie, ch. I, 10e éd. Paris, Beauchesne, 1918, p. 142-143.

1° *Un événement s'est produit que rien ne peut plus abolir. Cette âme a goûté Dieu.* Rien, hors ce contact divin, ne la contentera plus.

2° Sauf la découverte possible de faits très nets témoignant en sens inverse, on peut dire, semble-t-il, que si la voie de l'oraison discursive est désormais sans attrait pour cette âme, c'est parce que *Dieu ne lui retire pas complètement le don de la contemplation* (1). — Des sécheresses provenant de multiples causes pourront obscurcir en elle ce que j'appellerai « le sens de Dieu présent et uni à elle », mais cette absence sensible de Dieu ne sera pas, pour l'âme devenue contemplative, ce qu'elle était pour elle dans la voie commune. L'absence de Dieu dont elle souffre maintenant est un vide douloureux; c'est comme une *présence divine en creux.* Son devoir, dans l'oraison, sera le plus souvent de monter la garde autour de cette place qui semble vide, mais où, en réalité, l'Hôte divin réside toujours, bien que caché. Pour l'âme qui est restée dans la pure voie commune, « monter cette garde » n'a aucun sens, ne répond à aucune expérience; au contraire, l'âme contemplative éprouvée

(1) Si l'on examine avec soin les faits que l'on serait tenté de nous opposer, on y découvrira bien l'absence des éléments plus ou moins consolants ou merveilleux, concomitants accessoires de l'union mystique, mais non l'absence de l'union mystique elle-même. Deux exemples pris au hasard : quelques phrases des biographies de la Mère Sainte Agnès et d'Armelle Nicolas pourraient faire croire que la fin de leur vie s'est passée dans la voie commune, mais il est évident que la privation des dons plus éclatants n'empêcha pas en elles la réalité d'une union mystique d'un ordre très élevé (Voir *Une page de surnaturel au Concile du Vatican*, par François Pon, p. 218 et suivantes, Paris, Retaux, 1905 et *Armelle Nicolas, dite la bonne Armelle*, par le Vte H. Le Gouvello, pp. 242 et suiv., Paris, Téqui, 1913).

Sainte Thérèse, parlant des âmes que leurs infidélités empêchent de dépasser le degré de l'oraison de quiétude, écrit : « Comme elles ne répondent pas par leur fidélité à une si grande grâce, et qu'au lieu de se préparer à la recevoir de nouveau, elles retirent au contraire leur volonté d'entre les mains de Dieu qui la regardait déjà comme sienne, pour l'attacher à des choses basses, Dieu va chercher ailleurs d'autres âmes qui l'aiment véritablement, afin de les enrichir de plus grands trésors, *sans toutefois enlever entièrement aux premières ce qu'il leur avait donné*, pourvu qu'elles vivent avec pureté de conscience. » (*Chemin de la Perfection*, ch. XXXII).

par la sécheresse comprend ces paroles et y reconnaît la peinture de son état.

Dans l'hypothèse même où, par ses infidélités répétées et tournées en habitudes, cette âme serait tombée dans la tiédeur, au point de ne plus jamais jouir de l'union divine, nous pensons qu'elle ne devrait pas être considérée comme réduite à la voie commune. Par rapport à la contemplation infuse, il se passe en elle, toute proportion gardée, quelque chose d'analogue à ce qui a lieu par rapport à la grâce sanctifiante, du fait du péché originel. Ce péché, nous le savons, laisse intacte la pure nature; et cependant, il n'est pas la simple *absence* de la grâce; il en est la *privation*. Dans un édifice profane, l'absence d'autel est chose normale; dans une église désaffectée la place vide où devrait être l'autel crie vengeance et seule la restitution de l'autel pourra rendre au monument sa dignité et son harmonie. Il en est de même pour l'âme contemplative devenue tiède. Ce ne sera donc pas la méditation discursive qu'il conviendra de lui conseiller pour retrouver sa ferveur passée: de sa grâce ancienne, en effet, le vestige le plus tenace est peut-être l'impression profonde de l'inutilité pour elle de ce genre d'oraison. La grâce prévenante qui vient la réveiller de sa torpeur ne la pousse pas à suivre de point en point une méthode minutieuse, mais à se jeter comme Madeleine aux pieds du divin Maître et à rester là, presque sans paroles, s'offrant à lui et s'unissant à lui selon sa disposition présente.

Si, comme nous le pensons, cette explication est la vraie, on voit pourquoi l'âme qui a goûté la contemplation se trouve dans l'impossibilité pratique de méditer *comme auparavant*. Pour tout ce qui touche à l'oraison, elle ressemble à ces oiseaux « apodes » dont parle saint François de Sales : le pauvre martinet qui a eu l'imprudence de toucher terre, y reste appliqué, ses deux grandes ailes étendues et collées au sol. Il est incapable de reprendre son vol et même de cheminer comme le peuvent faire les plus lents des animaux terrestres.

Nous conclurons donc que le conseil donné aux âmes contemplatives de revenir à la méditation quand elles n'éprouvent pas *actuellement* la grâce de la contemplation

infuse, doit être compris en ce sens qu'elles peuvent alors s'aider des procédés de l'oraison affective, de l'oraison de foi pure ou de recueillement actif; mais qu'elles n'ont pas le devoir — non plus du reste que l'attrait — de reprendre la méthode stricte de la méditation discursive.

Jersey. Gabriel Picard.

LES PLUS ANCIENS TEXTES ASCÉTIQUES CHRÉTIENS

I. — Le Testament des douze Patriarches.

Cet ouvrage est, de l'aveu de tous aujourd'hui, un apocryphe d'origine juive interpolé par une main chrétienne, avant le troisième siècle. Il semble qu'on en puisse fixer l'époque primitive de composition au règne de Jean Hyrcan, lorsque le pouvoir religieux était confondu avec le pouvoir royal et c'est un des buts de l'apocryphe de justifier cette fusion en exaltant à la fois la race de Juda et de Lévi. Les interpolations chrétiennes ont pour but d'annoncer le Messie et de l'identifier par avance avec Jésus-Christ. Le plan suivi est très simple. Sur son lit de mort chaque patriarche dans l'ordre de primogéniture adresse une dernière exhortation à ses fils et descendants. Il rappelle ce qu'il a fait, pour les exciter à imiter ses vertus et, plus habituellement, à éviter les fautes qu'il a commises. Il y a ainsi pour chacun une vertu ou un vice caractéristique sur lequel il insiste et qui lui fournit le sujet de quelques développements d'ordre psychologique et pratique. Par là cet apocryphe intéresse l'ascétisme qui peut y glaner quelques indications utiles. Il n'y a en effet rien d'approfondi et l'ouvrage reste plus curieux par les récits

légendaires qui lui servent à délayer les quelques faits racontés dans la Bible au sujet de Ruben, Juda, Siméon, Lévi, etc., que par ses considérations morales assez sommaires. Au reste en voici le thème : Ruben parle contre l'impureté, Siméon contre l'envie, Lévi contre l'orgueil — mais en insistant longuement sur le rôle de la tribu sacerdotale, — Juda sur la force, contre l'avarice et la fornication, Issachar sur la simplicité d'âme, Zabulon sur la piété, Dan sur la colère et le mensonge, Nephtali sur la bonté de nature, Gad sur la haine, Aser sur les excès opposés pour le vice et la vertu ou en faveur du juste milieu, Joseph sur la chasteté, Benjamin sur la pureté de cœur. En plus des détails se rapportant à chacune de ces vertus, par exemple dans le Testament de Siméon la description des effets de l'envie, celle de la colère chez Dan ou dans le Testament de Zabulon, la recommandation tout à fait moderne et cependant littérale : « Soyez bons pour les animaux »,— il y a çà et là des théories ou des allusions à relever. Je signalerai par exemple chez Ruben l'énumération des *huit esprits du bien* et des *huit esprits du mal,* où l'on pourrait sans doute voir un des premiers chaînons dans la série des témoignages relatifs aux énumérations des vertus ou des vices capitaux. D'une manière générale d'ailleurs, ce mot *esprit* revient souvent pour désigner la bonne et surtout la mauvaise disposition intérieure : l'esprit de Bélial joue un rôle important dans la vie morale telle que la comprend l'auteur de l'apocryphe. A signaler encore le rôle des visions et des songes, et enfin l'application de la théorie assez curieuse, développée par *Aser* sur les extrêmes. L'ouvrage semble avoir été assez lu dans les cercles chrétiens, comme en témoignent en plus des diverses versions, la sympathie avec laquelle en parle Origène.

Un texte ancien est donné avec traduction latine de Robert Grosseteste (xiiie siècle) dans Migne, PG. 2, 1037-1150, avec une introduction de Gallandi et une dissertation de Le Nourry. — Edition critique avec mise au point des problèmes divers que pose le texte par le Dr Charles : *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs, edited from nine mss. together with the variants of the armenian and slavonic versions and*

some hebrew fragments, Oxford 1908. La même année par le même une traduction anglaise : *The Testaments of the twelve Patriarchs, translated from the editor's greek text*, Londres, version reproduite dans le 2e volume de : *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford 1913, publié, avec divers collaborateurs, par le même Dr Charles. — Cf. les comptes-rendus du P. Lagrange dans la Revue Biblique 1908, pp. 442-445, de Burkitt dans le Journal of Theological Studies, v. X, (1909), pp. 135-141, et, sur l'apocryphe même, les articles du Dr Charles dans l'*Encyclopedia Biblica* (1) de Cheyne et surtout le *Dictionary of the Bible* de Hastings (2), et dans la *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck 3e édition, à l'article *Pseudepigraphen des A. T.*, le n. 23, t. XVI, p. 253-54, avec la bibliographie, par G. Beer, 1905. — Pour la question critique, G.-W. Hunkin *The Testament of the Twelve Patriarchs* dans Journal of Theological Studies, 1915 (16) 80-97.

II. — Chez les Pères Apostoliques (3).

1. — La Lettre de S. Clément I a l'Église de Corinthe, est, en dehors des écrits canoniques, le plus ancien ouvrage chrétien que l'on puisse dater avec quelque certitude de la fin du premier siècle. C'est, on le sait, une belle exhortation morale motivée par l'état de désordre intérieur où se trouvait l'Église destinataire de cette épître. Avec une simplicité distinguée qui n'exclut par endroit ni une émotion profonde ni une véritable éloquence, Clément rappelle aux fidèles l'idéal chrétien dans toute sa beauté ; sans effort, comme sans apprêt, il fait tour à tour passer sous leurs yeux les enseignements se rapportant aux principales vertus requises dans une communauté : l'esprit de paix et de concorde, l'humilité, la charité mutuelle, l'obéissance et la

(1) Art. *Apocalyptic Litterature*, § 68-76, v. I col. 237-241 (1899).

(2) Art. *Testaments of the twelve Patriarchs*, vol. IV, p. 721-725 (1902).

(3) L'édition de la collection Hemmer Lejay (*Pères Apostoliques* I-III, Paris, Picard, 1907-1910) fournira avec le texte et la traduction, tous les renseignements utiles pour l'étude détaillée de ces monuments insignes du christianisme primitif.

discipline, auxquelles s'oppose cette détestable jalousie qui a causé dans le monde tant de catastrophes. Par son objet, en tant qu'exhortation pressante à la pratique sérieuse de l'idéal chrétien (voir, n. 7-8, le tableau qui en est fait), cette lettre relève au premier chef de l'histoire de l'ascétisme. Elle l'intéresse non moins par la méthode d'exposition. C'est dans les traits essentiels, celle dont s'inspirera la littérature religieuse chrétienne. Dans le même développement se fondent, sans heurt et sans disparate, les souvenirs bibliques et les allusions profanes. Tour à tour les exemples sont pris dans l'histoire des hébreux ou celle des autres peuples. La nature, avec l'immense variété de ses manifestations, offre des comparaisons ou des métaphores aisées à recueillir et à comprendre ; de même la vie civile ou militaire. Tout devient argument dans l'habile développement, qui suit l'évolution naturelle de la pensée plutôt que les lois rigoureuses de la dialectique. Toutefois la place capitale est donnée à l'Ecriture : soit par des citations directes de longueur diverse, soit par le rappel des personnages bibliques modèles des vertus recommandées ou victimes des vices à fuir. L'on se rend compte que les livres saints sont familiers à l'auteur et lui fournissent le thème habituel de ses méditations et l'expression même de ses sentiments. Eusèbe a déjà signalé l'imitation manifeste et fréquente de l'épître aux Hébreux. Bien qu'intéressant particulièrement la liturgie, la longue et belle prière de la fin mérite d'être signalée comme destinée à fournir au chrétien un modèle dans ses rapports intimes ou publics avec Dieu.

2. — Le tableau de la vie chrétienne idéale, tracé par saint Clément au début de sa lettre invite à en rapprocher celui que contiennent deux autres traités, classés aussi parmi les œuvres des *Pères Apostoliques* et dont la date, assez discutée, oscille entre la deuxième moitié du premier siècle et la première moitié du second. Les deux s'inspirent d'un document commun que certains critiques ont prétendu d'origine juive, et qui est connu sous le nom des *Deux Voies*. La Didaché le reproduit au début de son développement, l'Epitre de Barnabé, en l'abrégeant, à la fin. C'est une énumération assez sèche de vices à fuir ou de vertus à pratiquer, intéressante comme prémices des cata-

logues de ce genre que l'on retrouve en abondance dans la littérature monastique postérieure, et d'où est sorti l'enseignement sur les vices capitaux et les vertus principales, vulgarisé dans les traités ascétiques d'abord, puis dans les catéchismes (liste des vertus et vices, œuvres de miséricorde corporelle ou spirituelle).

3. — On trouvera aussi à s'édifier dans les lettres de SAINT IGNACE et celle de POLYCARPE aux Philippiens. Elles sont des exhortations générales à la pratique des vertus chrétiennes, avec insistance spéciale de la part de saint Ignace sur le devoir de l'obéissance et de l'union à l'égard de l'évêque. Toutes manifestent une très haute conception de l'idéal chrétien. Après les passages bien connus de saint Paul, l'amour de Jésus-Christ n'a jamais trouvé d'accents plus vibrants et plus enthousiastes que ceux de saint Ignace écrivant aux Romains pour les détourner d'intervenir de manière à lui éviter le martyre. En même temps qu'il est une exhortation très persuasive, ce chant passionné, où la folie de la croix se donne libre cours, révèle à quelle profondeur le christianisme pénétrait l'âme humaine et la transformait. C'est une des manifestations les plus caractéristiques du myticisme, fondé sur la croyance à la divinité de Jésus-Christ et l'amour inspiré par son œuvre de rédemption.

4.— Il faut en rapprocher le *martyre* de saint Polycarpe, à signaler aussi comme premier exemple d'un genre destiné à avoir une influence énorme sur le développement de la vie spirituelle dans l'Eglise, et qui a suscité plus d'un chef-d'œuvre : les *Actes des Martyrs*. Il s'inspire du même enthousiasme pour le Christ, du même esprit de dévouement absolu à sa cause, jusqu'au martyre. Mais en un sens il est plus persuasif encore. Au lyrisme soulevant l'âme vers les hauteurs du sacrifice le plus ardu, succède le tableau détaillé de ce même sacrifice accepté et accompli dans la parfaite possession de soi-même, des paroles sublimes et des gestes plus sublimes encore : « Voilà quatre-vingt six ans que je sers le Christ et il ne m'a jamais fait de mal, comment pourrai-je le blasphémer ? » Et Polycarpe se livre vivant aux flammes du bûcher ! Ces récits envoyés par l'Eglise de Smyrne aux autres églises, avidement lus et

transcrits, circulant ainsi à travers tout le monde chrétien entretenaient mieux encore que les exhortations diverses, les sentiments de fidélité au devoir et d'abandon entier à la volonté de Dieu. Ils expliquent l'attitude résolue des martyrs devant leurs bourreaux et aujourd'hui encore, pour qui les lit avec piété, ils demeurent une des sources les plus vives de la ferveur chrétienne. Pièces d'archives à peine arrangées pour l'usage de la communauté chrétienne, — ainsi les actes de saint Justin — ou relations détaillées dues à la plume d'un témoin, utilisant au besoin les souvenirs autobiographiques des martyrs eux-mêmes, — ainsi les *Actes des martyrs de Lyon* ou ceux de *sainte Perpétue* et de *sainte Félicité*, — comme ils rendent un autre son et sont autrement bienfaisants que ces pieux romans qui eurent pourtant une grande vogue et malheureusement contribuèrent pour leur part à faire dévier la piété populaire dans le sens d'un merveilleux souvent absurde et parfois malsain : les *Actes apocryphes des Apôtres* et les *Évangiles* ou les *Apocalypses apocryphes* qui vinrent bientôt s'y ajouter.

5. — On ne saurait non plus négliger dans cette revue rapide des premiers écrits chrétiens intéressant l'ascétisme, le modèle le plus anciennement connu du genre par lequel, aujourd'hui encore, parvient surtout au peuple chrétien l'enseignement du devoir et de la perfection : l'exhortation adressée du haut de la chaire à tous les fidèles assemblés. Sous le nom de 2e Epitre de saint Clément, c'est une véritable homélie, prononcée dans une église inconnue, peut-être à Corinthe, qui nous a été conservée. Elle répond en somme à ce que demande le genre : simplicité, clarté, familiarité sans vulgarité, émotion discrète, évocation persuasive des motifs variés, que la foi, éclairée par l'Ecriture, suggère pour rester fidèle à l'œuvre de salut, provoquer le repentir, entretenir ou développer la ferveur. Ce n'est point l'éloquence des grands orateurs du quatrième siècle, mais c'est ce qu'il fallait aux modestes communautés de deuxième siècle, trop exposées au martyre pour tomber dans un relâchement prolongé.

(A suivre).

Toulouse Ferdinand Cavallera.

LES ÉCRITS SPIRITUELS DU P. VINCENT HUBY

Le P. Vincent Huby est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le présenter longuement aux lecteurs de la *Revue*. Né à Hennebont, le 15 mai 1608, il fit ses études au collège des Jésuites, à Rennes. Il songeait en finissant sa rhétorique à entrer dans la Compagnie de Jésus. Son père, pour le détourner de cette idée, l'envoya faire sa philosophie à Paris, dans un des collèges de l'Université ; mais le jeune homme persista dans son dessein, et, le 25 décembre 1625, il était admis par le P. Coton, alors provincial, au noviciat de Paris. Il eut pour maître des novices le P. Bagot, disciple du P. Louis Lallemant, et pour instructeur du troisième an le P. Rigoleuc. Celui-ci avait été son professeur de rhétorique, à Rennes ; c'est lui aussi qui l'initia aux missions bretonnes : il peut être regardé comme son principal éducateur d'âme. Par lui, plus encore peut-être que par le P. Bagot ou par le P. Hayneuve, qui fut son supérieur, le P. Huby se rattache au P. L. Lallemant, dont l'empreinte est si fortement marquée sur beaucoup des hommes spirituels de la Compagnie de Jésus dans la première moitié du dix-septième siècle ; car c'est le P. Rigoleuc qui recueillit la *Doctrine spirituelle* de ce maître éminent, dont l'action n'a pas cessé d'être puissante, grâce à la publication de ce recueil par le P. Champion. Après avoir travaillé quelques années aux Missions, le P. Huby fut appliqué aux retraites de Vannes, dont il fonda les maisons, avec le concours de M. de Kerlivio et de Mlle de Francheville. Il y consuma les trente dernières années de sa vie, avec un succès et des fruits merveilleux, qui répandirent au loin la réputation des maisons de retraite, et qui suscitèrent dans la France entière, dans plusieurs contrées de l'Europe, et jusque dans les lointaines missions des Indes ou de la Chine, des œuvres analogues, dont l'effet, à travers les vicissitudes des temps, s'est fait sentir, non seulement jusqu'à la suppression de la Compagnie ou jusqu'à la Révo-

lution française, mais, peut-on dire, jusqu'à nos jours. Il y mourut en odeur de sainteté, le 22 mars 1693. Sa vie fut publiée, cinq ans après, par le P. Champion, avec celles de M. de Kerlivio et de Mlle de Francheville (1). Il est resté en grande réputation dans toute la Bretagne. Ses écrits, souvent réédités, traduits en plusieurs langues, font encore les délices des âmes pieuses.

Le P. Huby fut moins un écrivain qu'un homme d'œuvres. Ses écrits mêmes sont des actes plutôt que des livres. Sauf deux ou trois, à peine peut-on leur donner le nom de livres. Ce sont plutôt des tracts pour expliquer une dévotion ou une pratique de piété, des opuscules pour inculquer fortement une vérité importante, des feuilles pour aider les retraitants à se pénétrer d'une grande vérité, des secours, en un mot, pour la prière et la méditation (2). Il avait un art singulier pour amener les plus simples à réfléchir par eux-mêmes et à prier de cœur, à faire un peu d'oraison mentale. A cet égard, il est un maître, sans égal peut-être, soit pour initier les commençants, soit pour introduire des âmes plus avancées dans une sorte d'oraison affective, très pratique et très profitable (3). Ces écrits étaient mis aux

(1) *La Vie des Fondateurs des maisons de retraite*. Nantes, 1698.

(2) Voici ce qu'en dit le P. Champion, *livre cité*, p. 222-224 : « La huitième invention de son zèle est cette multitude de livres et de feuilles imprimées qu'il distribuait gratuitement et qu'il envoyait de tous côtés. Ne pouvant pas être partout, ni faire entendre sa voix dans tous les lieux où il eût désiré de procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes, il suppléait à ce défaut par ses écrits, et la vénération qu'on avait pour sa personne leur donnait autorité. Tout ce qui venait du bon P. Huby était reçu avec respect, et l'on ne peut dire les biens qu'il a faits par ce moyen. »

(3) Le P. Champion a très bien vu ce caractère des écrits du P. Huby, et cet effort pour mettre l'oraison mentale à la portée de tous. Expliquant « la sixième invention de son zèle », qui est une manière d'honorer les cœurs de Jésus et de Marie par des médailles symboliques et par « le chapelet du cœur », il ajoute : « Il jugeait que cette manière de prier est un excellent moyen pour acquérir l'esprit d'oraison et d'ailleurs qu'elle est à la portée des personnes même les plus grossières, des ignorants, des enfants, des infirmes et des malades. *Il y en a peu*, dit-il, *qui puissent fournir d'eux-mêmes à une méditation dans les formes; mais où il ne s'agit que de l'affection, c'est de quoi tout le monde est capable, et Dieu ne demande autre chose sinon que nous l'aimions. Aimons-le, quoique sans discours et sans paroles.* » *L. c.*, 218-219.

mains des retraitants, distribués gratuitement, envoyés de tous côtés, comme nous le dit le P. Champion. Ils étaient, sauf peut-être quelques traités pour les prêtres, sans nom d'auteur. D'où la difficulté d'en retrouver plusieurs. Car jamais il n'en a été fait de recueil complet et, qui pis est, le recueil le moins incomplet que nous en ayons ne nous les donne que « raccommodés », suivant l'expression du collecteur, et retouchés au point d'être méconnaissables. C'est pourquoi j'ai entrepris cette étude, avec l'espoir d'amener des recherches et des communications destinées à rendre possible une édition qui nous donne enfin les œuvres spirituelles du P. Huby, sous leur forme originale.

Dans cette étude, nous présenterons d'abord une idée des écrits du P. Huby. Nous ajouterons ensuite quelques mots sur leur état actuel dans les éditions, notamment dans la plus répandue. Enfin nous donnerons quelques indications sur le travail à faire (1).

I. — *Les écrits du P. Huby.*

Voici le catalogue de ces écrits, tel que nous le donne le P. Champion (2). Je me contente de les numéroter pour faciliter les renvois.

(1) Il s'en faut que j'aie eu sous la main les moyens nécessaires pour donner à cette étude un caractère strictement scientifique. J'ai dû me contenter de rédiger les notes recueillies çà et là au hasard des circonstances. Je dois des remerciements particuliers aux Religieuses de l'Hôtel-Dieu S. Joseph (Laval) et à celles du monastère de Sainte-Croix (Poitiers) qui m'ont gracieusement prêté des éditions de la *Pratique*; au P. A. de Becdelièvre pour le prêt de Champion ; à M. Régnier, secrétaire de l'Institut, qui a puisé pour moi dans sa collection personnelle d'auteurs ascétiques, deux petits volumes du P. Huby (*Pratique*, Nancy, 1734 ; *Règlement*. Caen, 1748) ; au P Watrigant, qui m'a donné de précieuses indications et m'a communiqué l'édition originale de l'opuscule intitulé *Le bon Prêtre* ; au P. Gibert, qui m'a gracieusement prêté le volumineux manuscrit (copié, je pense, au moins en grande partie, sur celui de la Mazarine dont il sera question plus loin), recueil précieux de pièces et documents relatifs aux Retraites de Vannes. Ce recueil est l'œuvre du P. de la Piletière, l'un des successeurs du P. Huby dans l'œuvre des Retraites. Grâce à ces concours charitables, le présent essai, tout insuffisant qu'il est, amènera, j'espère, des recherches ultérieures en vue d'une édition qui s'impose.

(2) *L. c.*, 222-224.

J'ajouterai en note quelques références à un manuscrit de la Bibliothèque Mazarine, dont il sera question plus loin :

« Livres. — **1**. La pratique de l'amour de Dieu. — **2**. Traité de la retraite. — **3**. Le bon prêtre. — **4**. La bonne mort. — **5**. La dévotion des croix. — **6**. L'explication des médailles du Cœur de Jésus et de Marie. — **7**. Réflexions importantes sur l'intempérance des ecclésiastiques. — **8**. Instructions touchant les procès. Conduite d'un homme qui veut vraiment se sauver, etc. (1). — **9**. Méditations sur l'amour de Dieu pour les retraites. — **10**. Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour (2).

« Cahiers. — **11**. La valeur du temps. — **12**. Acte et demande de l'amour de Dieu. — **13**. Moyen de s'affranchir du péché quand on l'a commis. — **14**. Pratique facile et importante pour se préserver du plus grand des maux, qui est de mourir en péché (3). — **15**. Le chapelet des fins dernières.

« Feuilles. — **16**. Les images morales et leur explication. — **17**. Avis absolument nécessaires aux confesseurs. — **18**. Points importants pour la conduite des ecclésiastiques. — **19**. Règles pour faire saintement les visites. — **20**. Liste de divers biens à pratiquer et à procurer. — **21**. Motifs d'aimer Jésus-Christ. — **22**. Le secret des secrets pour être heureux dès ce monde (4). — **23**. Six propositions sur l'importance des retraites. — **24**. L'obligation qu'on a de faire la retraite. — **25**. Résolutions chrétiennes. — **26**. Remède aux péchés les plus ordinaires. »

Cette distinction des *livres*, *cahiers*, *feuilles*, est très intéressante : elle nous met en face des pièces, telles que Champion les avait sous les yeux. Quant au fond des choses, elle est, semble-t-il, un peu factice, et tel recueil, classé parmi les « livres », sans doute parce qu'il a été publié comme tel par le P. Huby lui-même, n'est qu'un « cahier » où sont reliées sous la même couverture des choses fort disparates. Voir n° **8**.

De plus, l'énumération ne paraît pas complète. Déjà nous avons vu, au n° **8**, un *etc.* qui remplace deux opuscules. Un manuscrit de la bibliothèque Mazarine permet de compléter la liste par l'indication

(1) Dans le *msl de la Mazarine*, l'*etc* est remplacé par : « Plaidoyer du diable contre un pécheur à l'heure de la mort et au jugement de Dieu. Exemple des martyrs ». Ces quatre opuscules auraient donc paru en un même volume.

(2) Son dernier ouvrage d'après Champion, p. 254. Il contient, dit Sommervogel, plusieurs des opuscules précédents (*Bibliothèque des Ecrivains de la Comp. de Jésus*, t. 4, col. 503). L'éditeur de 1755 complète le titre en écrivant : *pour chaque jour du mois.*

(3) Dans le *msl de la Mazarine* : « péché mortel ».

(4) D'après le même *msl* : « pour être vertueux et heureux ».

de quelques autres *cahiers* ou *feuilles* que le P. Huby mettait aux mains des retraitants. Nous les ajoutons aux numéros qui précèdent (1).

Voici d'abord une série qui regarde le règlement de la retraite (2).— **27**. Instruction pour la retraite. — **28**. Avis généraux qu'il faut observer dans les retraites. Règles pour la retraite. — **29**. Ordre du jour pour la retraite. — **30**. Les prières du matin et du soir.

La seconde série est plus longue et plus variée.— **31**. Passages de l'Ecriture-Sainte pour remédier à ses péchés (cf. n. **26**). — **32**. Dieu te regarde, pécheur, ou la folie du pécheur. — **33**. Pratique chrétienne pour bien commencer et finir la journée. — **34**. Conduite chrétienne pour la confession. — **35**. Instruction touchant la prière vocale et mentale. — **36**. La destruction de l'ennemi de Dieu et de l'homme. — **37**. Défense, de la part de Jésus-Christ, de faire excès et de s'enivrer.— **38**. Les litanies des saints Anges en latin et en français. — **39**. Abrégé de la dévotion des croix. — **40**. Oraison de la société de la Croix. — **41**. Discours que les ossements des morts qui sont dans les cimetières et les reliquaires tiennent aux vivants. — **42**. Le chapelet d'actes. — **43**. Le chapelet pour les enfants, les mourants et les morts.

A ces divers opuscules on peut ajouter le *Témoignage sur Armelle Nicolas*, Vannes, février 1672 (reproduit dans les anciennes éditions de la *Vie de la Bonne Armelle* par la Sœur Jeanne de la Nativité) et la *Lettre* à M. le curé de Sandillon, 25 avril 1644, au sujet d'une mission (reproduite dans les *Annales des soi-disant Jésuites*, IV, 4-5).

Le P. Sommervogel fait remarquer que plusieurs de ces opuscules ont été insérés, et cela par le P. Huby lui-même, dans d'autres ouvrages du même auteur. Ainsi les opuscules **12**, **21**, **42** se retrouvent dans le livre des *Motifs d'aimer Dieu* (**10**). Beaucoup d'autres sont dans le même cas.

D'autres groupements ont été faits dans les éditions subséquentes, sans qu'il soit toujours possible, sauf après vérification sur les textes, d'affirmer l'identité ou la non-identité de la pièce insérée avec l'un ou l'autre des opuscules mentionnés ci-dessus. Ainsi la *Pratique de l'amour de Dieu* a été augmentée de « *Considérations et pratiques* propres pour exciter et augmenter en nous l'estime, l'amour et l'imitation de Notre-Seigneur ». Ces *Considérations et Pratiques* ne sont, autant que j'ai pu le vérifier, que des reproductions ou des extraits de

(1) D'après Sommervogel (t. 4, col. 501, n. 7, cf. t. 9, col. 500), qui les donne sur une copie faite par le P. Watrigant.

(2) Cette série comprend les n°s 20-24 de Sommervogel. Elle y est intercalée entre l'opuscule 15 et l'opuscule 16 du catalogue Champion, c'est à-dire entre le dernier des *cahiers* et la première des *feuilles*.

l'un ou l'autre des opuscules qui viennent d'être indiqués (**6**, **12**, **21**, **39**, **40**, **42**). Ces additions se trouvent dans les éditions de Vannes (s. d.), de Namur (1706), de Bruyères (1777), de Nancy (1734), de Caen (1748), etc.

A ces opuscules il faut joindre ce que l'édition de Caen appelle « les *Règles* et les *Maximes spirituelles* du P. Huby pour sa conduite et celle des personnes de piété qui tendent à une haute perfection ». Ces « *Règles* et *Maximes spirituelles* » ont été publiées à part comme un ouvrage distinct du P. Huby : à Caen en 1748, chez Pyron ; chez Mame, à Tours, en 1854 ; chez Vromant, à Bruxelles, en 1886, etc. On y joint aussi, soit sous le même titre (c'est le cas pour les éditions qui viennent d'être indiquées), soit, sous le titre « Règlement de vie » (c'est le cas pour l'édition Mame, 1851), une autre pièce distincte des *Règles* et des *Maximes spirituelles*.

En y regardant de près, on voit qu'il y a là trois choses distinctes : le *Règlement de vie*, des *Traités spirituels*, tous très courts, des *Maximes spirituelles* (1). L'édition de Caen distingue les *Règles* (ou *Traités*) des *Maximes*, mais confond le *Règlement* et les *Règles* sous la même appellation ; l'édition Mame de 1851 indique à part le *Règlement*, mais ne fait qu'un des *Règles* et des *Maximes* ; celle de 1854 fond les trois pièces sous le titre *Règles et maximes spirituelles*. Les éditions subséquentes ont fait de même. Tel éditeur (Pélion, Dijon, 1866) est allé plus loin encore dans la confusion, en identifiant les *Règles et maximes* avec la *Pratique*, à laquelle elles se trouvaient adjointes. Il met en titre : *Amour de Dieu et de N.-S. Jésus-Christ, ou Règles et maximes*, etc. (2).

Mais que sont donc ces trois pièces, dont l'ensemble tient une place considérable dans l'œuvre spirituelle du P. Huby, et comment se fait-il que, si elles sont de lui, elles ne soient ni citées par le P. Champion dans son catalogue, ni mentionnées par le Mst de la Ma-

(1) Les éditions désignent souvent les *Traités spirituels* sous le titre de *Règles de Perfection*, qui est celui du premier traité.

(2) L'édition de Caen 1748 a pu être l'occasion de cette confusion. Elle porte, en effet : *Pratique de l'amour de Dieu et de N.-S. J.-C.*, contenant les *Règles* et les *Maximes spirituelles*.

Notons que l'éditeur de Caen a publié, soit en même temps, soit à une année de distance, deux volumes distincts, mais en donnant le même titre à l'un et à l'autre : *Pratique de l'amour*, etc. Le premier a 231 p. sans la table ; la permission du roi est du 28 janvier 1746. Il contient, en effet, les différents opuscules recueillis d'ordinaire sous le titre : *Pratique de l'amour*, etc. Le second a 117 p. sans l'*Avertissement* ; il n'y a pas de table ; la permission du roi est du 12 oct. 1747. Il contient le *Règlement de vie*, les *Petits traités* (tous groupés sous le titre : *Règles de perfection*), les *Maximes spirituelles*.

zarine ? On a la clef de cette petite énigme quand on lit la vie du P. Huby par le P. Champion. Celui-ci, en effet, joignit à la vie de son saint ami un recueil de ses maximes spirituelles et de quelques petits traités. Voici ce qu'il dit lui-même : « Comme je suis persuadé que rien ne fait mieux connaître l'esprit des saints que leurs écrits, je joindrai à la vie du P. Huby un recueil de ses maximes et de quelques petits traités spirituels, qu'il fit pour des personnes qu'il conduisait, sans avoir en vue de les donner au public. J'espère que ceux qui ont le vrai goût de la dévotion les recevront avec respect, comme les reliques de l'esprit intérieur de ce saint homme. » *L. c.*, 272.

Les *Traités spirituels* sont au nombre de neuf dont voici les titres : 1° Règles de perfection pour conduire l'âme à l'union divine ; 2° De l'attrait de la grâce ; 3° De l'assiette du cœur ; 4° Le chemin qui conduit au bonheur de cette vie ; 5° Diverses égalités qui comprennent toute la perfection ; 6° Divers excès que la perfection demande ; 7° Avis pour une âme que Dieu met dans les grandes épreuves ; 8° Avis pour une âme que Dieu attire à l'état de simple recueillement et de pur amour.

Les *Maximes* sont distribuées en 15 paragraphes, dont voici les titres d'après Champion : 1° Maximes pour s'établir dans l'humilité. — 2° Sur les tentations. — 3° Sur les souffrances. — 4° Maximes de prudence chrétienne. — 5° De la mortification. — 6° Du dégagement des créatures. — 7° Du recueillement. — 8° De la paix de l'âme. 9° De la confiance en Dieu. — 10° Du pur amour. — 11° De la résignation à la volonté de Dieu. — 12° Pour s'exciter à la ferveur. — 13. Pour s'exciter à la fidélité. — 14° De la vie intérieure et de la vie extérieure. — 15° De la voie large et de la voie étroite.

Quant au *Règlement de vie*, il est fait avec des extraits des notes personnelles du P. Huby, largement citées par le P. Champion. Tout n'a point été recueilli dans les éditions des œuvres : celle de Caen transcrit fidèlement, mais omet beaucoup de choses ; celle de Paris, 1755, outre qu'elle modifie notablement le texte, omet davantage encore, et ne reproduit guère que des passages non recueillis par l'éditeur de Caen, sans en être d'ailleurs un complément suffisant. L'éditeur de 1755 semble avoir craint de donner au public les formules, résolutions, maximes qui auraient pu étonner ou dépasser la moyenne des lecteurs pieux.

Nous avons fini l'inventaire des écrits connus du P. Huby. Reste à voir dans quelle mesure ils sont accessibles au public et avec quelle fidélité ils nous ont été transmis, pour dégager de cet examen la conclusion pratique en vue de laquelle il a été entrepris.

II. — *Les éditions du P. Huby.*

« Les éditions originales, dit le P. Sommervogel, sont, je le suppose, anonymes et difficiles à trouver ». Le savant bibliographe n'a que trop raison. Même les « livres » du P. Huby, si répandus pourtant, ne se rencontrent guère en première édition. Les « cahiers » et les « feuilles » moins encore. Il n'est pas vraisemblable que les autographes existent.

Les *Maximes* et les *Traités spirituels* ne nous sont accessibles que dans le livre du P. Champion ou les éditions qui en dérivent. Comment celui-ci a-t-il procédé, jusqu'où a-t-il respecté le texte primitif, nous l'ignorons, ou ne pouvons le savoir que par conjecture, en jugeant du cas présent par ce que nous pouvons constater dans des cas analogues.

Il en est de même pour le *Règlement spirituel*, dont parle le P. Champion, et pour les autres notes personnelles citées dans la vie. Il n'y a qu'à les recueillir avec plus de soin et de fidélité que ce n'a été fait jusqu'à présent par les éditeurs. Quant au livre du P. Champion, on le rencontre encore assez fréquemment dans le texte original (1). Plût à Dieu qu'il en fût de même pour les écrits du P. Huby!

L'éditeur de 1755, qui, sans doute, a dû les avoir tous sous la main, signale comme les principaux ouvrages de son auteur, outre les *Méditations sur l'amour de Dieu* : 1) *Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour du mois;* 2) *Motifs d'aimer J.-C.;* 3) *La pratique de l'amour divin.* Nous savons par le P. Sommervogel que le livre des *Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour*, publié par l'auteur, nous dit Champion, vers la fin de sa vie, est, au moins pour une part, un recueil d'opuscules précédemment imprimés. C'est donc déjà un recueil factice. Un autre recueil factice était destiné à une grande vogue, sous le titre : *Pratique de l'amour de Dieu et de N. S. J. C.* Il contient, outre la *Pratique de l'amour divin*, des *Considérations pour exciter en nous l'amour de N. S. J. C.*, suivies d'*Autres considérations et pratiques très dévotes*, propres à exciter et augmenter en nous l'estime, l'amour et l'imitation de N. S. J. C., sans parler de quelques autres pièces dont nous donnerons plus tard le détail. On remarquera que le P. Champion n'indique pas parmi les « livres » du P. Huby les *Motifs d'aimer Jésus-Christ*. L'opuscule **21**, auquel il donne ce titre, est rangé par lui parmi les « feuilles ». Le livre des *Motifs d'aimer J.-C.* doit donc être aussi un recueil factice, analogue à celui que je viens de signaler sous le titre *Pratique de*

(1) Il a été réédité, en 1886, par le P. Watrigant, qui, je crois, a respecté le texte du P. Champion, mais n'a pas assez pris garde à la correction typographique.

l'amour, etc., et contenant, sans doute, au moins en partie, les mêmes pièces qui, dans ce recueil, ont trait à l'amour de N. S. J. C.

Les pièces originales ont dû paraître toutes à Vannes; mais de bonne heure on en fit des recueils un peu partout, sous des titres divers, suivant sans doute, au moins le plus souvent, la diversité des pièces ainsi recueillies. Quelques-uns de ces recueils ont paru du vivant même de l'auteur.

Le P. Sommervogel signale deux éditions parisiennes de la *Pratique de l'amour de Dieu*, chez Michallet, en 1672 et en 1679. La *Bibliothèque des Exercices*, formée avec tant de travail par le P. Watrigant et ses dévoués collaborateurs, possède les *Dévotes considérations pour exciter les chrétiens à l'amour de N. S. J. C.*, Lyon, Chize, 1692, qui doit contenir une partie au moins des pièces qui formèrent plus tard le livre des *Motifs d'aimer J.-C.* et qui forment, en partie, celui de la *Pratique*. De ce dernier, je connais une édition de Vannes, s. d., une de Troyes, s. d., une de Nancy, 1734, une de Caen, 1748, qui contiennent à peu près les mêmes pièces et le même texte.

Les *Méditations*, anonymes comme la *Pratique*, parurent en 1690, trois ans avant la mort de l'auteur, à Vannes. Il s'en trouve, sans doute, des exemplaires dans les bibliothèques privées; mais jusqu'à présent, tous mes efforts pour en saisir la trace ont été vains. La Bibliothèque Nationale possède un exemplaire de la seconde édition, qui parut à Vannes, chez Guillaume Le Sieur, en 1696. Cette édition se donne comme « revue et corrigée ». L'éditeur serait, d'après Sommervogel, le P. Jean de la Piletière. Il explique dans *l'Avertissement* que « les méditations sont les mêmes dans cette édition que dans la première, à la réserve de quelques façons de parler, qu'il a fallu changer parce qu'elles ne sont plus en usage ». On a aussi « été obligé d'ajouter et de retrancher quelque chose, surtout dans les Prières... et dans les Affections ». Mais on a « conservé les pensées de l'auteur, et l'on a eu soin de ne rien omettre de ce qu'a écrit cet admirable serviteur de Dieu ». Ces déclarations ne sont qu'à moitié rassurantes, surtout si l'on songe que des changements qui semblaient peu de chose en ce temps-là, sont souvent importants à nos yeux d'aujourd'hui. En tous cas, elles rendent nécessaire la recherche de l'édition primitive.

Quant aux *Motifs d'aimer Dieu pour chaque jour*, garantis par Champion, et aux *Motifs d'aimer Jésus-Christ*, que l'éditeur de 1755 met parmi les principaux ouvrages du P. Huby, je n'en connais les éditions que par les indications de Sommervogel.

Parmi les autres œuvres, quelques-unes probablement n'ont jamais été rééditées depuis la mort de l'auteur; d'autres ont été rééditées et incorporées dans des recueils comme ceux dont nous avons dit un mot ou dont nous aurons à parler.

Concluons que les éditions originales du P. Huby, et même les

éditions antérieures à 1755, sont des raretés bibliographiques. Reste à savoir avec quelle fidélité les éditions plus récentes les ont reproduites.

Je n'ai pas pu voir ce que contiennent au juste les éditions Mame et Pélion, ni sur quels textes elles ont été faites; mais on peut dire d'une façon générale que les écrits du P. Huby ne sont guère connus et ne se lisent guère en France, actuellement, que dans des éditions dérivées de celle qui fut publiée à Paris, en 1755, chez Gabriel-Charles Berton, sous le titre *Œuvres spirituelles du P. Vincent Huby, de la Compagnie de Jésus*, revues et corrigées par M. l'abbé *** xxxv-388 p. in-12 (sans compter la table, 11 p. non numérotées, et les deux pages consacrées à l'Approbation et au Privilège). Cette édition (1) a été reproduite, telle quelle, en 1758 (si tant est que l'édition de 1758 n'est pas identiquement la même, avec simple modification de la firme et de la date); reproduite sous la même forme typographique, avec quelques changements minimes, au moins sept ou huit fois dans le cours du dix-huitième siècle; reproduite sous des formes typographiques différentes, mais sans différence notable de texte, dans les éditions du dix-neuvième siècle. C'est par elle et ses dérivées que sont connues en France les *Méditations sur l'amour de Dieu*; c'est surtout grâce à elle que sont encore populaires les œuvres spirituelles du P. Huby. Il vaut donc la peine de nous y arrêter quelque temps.

(*A suivre*).

Paris. Jean V. BAINVEL.

(1) Le P. Sommervogel dit que celle de 1765 a été faite par le P. Baudrand ; il se demande si les éditions subséquentes ont reproduit celle de l'abbé *** ou celles de Baudrand. La question n'a pas d'objet ; elles ne diffèrent l'une et l'autre que par des détails typographiques de minime importance.

COMPTES RENDUS

Right Rev. Cuthbert Butler, abbot of Downside. — *Benedictine monachism, studies in Benedictine life and rule*, London, Longmans Green and Cᵒ, 1919, 8°, VIII-387 p.

Dom Butler dans sa Préface, après avoir rappelé le grand nombre de commentaires qu'a inspirés la Règle de saint Benoît, s'étonne qu'il n'existe pas d'exposition historique et méthodique de la vie bénédictine et de ses principes. Son dessein est donc d'en étudier la philosophie et l'évolution surtout dans leurs rapports avec la spiritualité, l'ascétisme et la mystique.

Que le savant abbé soit qualifié pour aborder ce travail, aucun de ceux qui le connaissent n'en pourra douter. Lui-même a jugé à propos de nous rappeler dans sa préface qu'il a mené la vie bénédictine pendant plus de quarante ans, s'efforçant de se conduire d'après les principes de saint Benoît ; qu'il a été pendant douze ans abbé d'un grand monastère bénédictin ; que son étude de prédilection a été l'histoire monastique et le texte de la Règle ; qu'il a visité tous les grands monastères bénédictins de Suisse, de France, des bords du Rhin, de Bavière, d'Autriche, de Hongrie, de Belgique. Nous pouvons ajouter qu'il est l'auteur d'un savant ouvrage sur l'orient monastique, qui nous a fixés de façon définitive sur la valeur et l'authenticité de l'histoire Lausiaque (1), qu'il a écrit dans l'*Encyclopaedia Britannica*, et dans la *Cambridge Medieval History*, des articles de grande importance sur l'histoire monastique. Enfin ceux qui sont au courant de l'histoire intime de la Congrégation à laquelle appartient Dom Butler, ont lu ses mémoires, non livrés au public, sur divers points de l'histoire et de l'observance de la congrégation bénédictine anglaise.

Sa prétention n'est donc pas vaine et l'œuvre qu'il nous a donnée

(1) *The Lausiac History of Palladius, a critical discussion together with notes on early Egyptian Monachism*, dans les *Texts and Studies* de Cambridge, Cambridge 1898, 2 vol. in-8°. Citons aussi son édition critique de la Règle, *Sancti Benedicti Regula Monachorum*, Frib. Brisgoviae, 1912.

mérite toute l'attention des lecteurs sérieux. Je ne résumerai pas ici ce livre. L'histoire du monachisme avant saint Benoît, la vie de ce saint, sa conception de la vie monastique, ses idées sur l'ascétisme, sur la vie spirituelle, sur la prière, sur la vie contemplative, sur les vœux, notamment sur la pauvreté, dans sa règle ; l'étude du texte de cette règle, de son histoire à travers les siècles, de son influence, du gouvernement et de l'organisation bénédictine, les travaux des bénédictins, la vie bénédictine au vingtième siècle, tels sont les sujets abordés dans son ouvrage. On appréciera à ce simple énoncé la variété et l'intérêt de ces différentes études. Il sera plus difficile de voir le lien qui unit les chapitres les uns aux autres ; la lecture de l'ouvrage ne nous le fera pas saisir plus clairement (1). Ce n'est pas une thèse d'ensemble ou une histoire suivie, ce sont des essais juxtaposés, comme il est dit dans la Préface, et qui se rapportent à un thème général.

Nous nous hâterons de dire, avant de faire aucune critique, que tous ces sujets sont traités avec application et compétence. L'auteur est d'une sincérité parfaite ; il aborde hardiment les questions les plus brûlantes, l'établissement du Primat, la discussion sur la vie contemplative chez les Bénédictins, le relâchement dans certaines congrégations, ou les fausses interprétations de la règle. Dans une récente querelle au *Tablet* il avouait son incompétence sur les questions purement théologiques. Cette franchise suffirait à nous rendre l'auteur sympathique et à nous donner confiance. Il est si rare de savoir avouer qu'on se sait pas ! Aussi quand il affirme nous pouvons croire qu'il ne le fait qu'à bon escient et lui faire crédit. Son impartialité n'est pas moins louable.

Nous laisserons de côté dans cette revue, toute une série de chapitres qui sont plutôt du domaine de l'érudition, le texte de la Règle, son authenticité, le sens des mots *stabilitas conversio morum*, l'histoire du vasistas, l'horaire de saint Benoît, les études sur l'histoire des Bénédictins et notamment des Bénédictins anglais. Ce sont peut-être les meilleures pages du livre, celles où s'accuse le mieux la maîtrise de l'auteur, mais il nous paraît plus intéressant dans une revue du genre de la *Revue de Mystique*, de discuter les idées de Dom Butler sur la vie spirituelle, sur l'ascétisme et sur la contemplation.

Comme, au su de tous, la règle bénédictine ne renferme pas d'exposé méthodique sur ces questions, l'auteur pense que nous devons chercher l'idée de saint Benoît dans trois auteurs : Cassien, saint Grégoire I et saint Bernard. Dom Butler aurait pu remarquer cependant que si saint Benoît se sert souvent de Cassien, il ne le

(1) Malgré les essais de plan tracés en divers endroits, notamment p. 35, p. 160, p. 184, p. 216.

reconnait pas pour son maître et que si le premier a été accusé de semi-pelagianisme, saint Benoît, sur ce point au moins, se sépare nettement de lui. Saint Grégoire peut bien être considéré comme un disciple de saint Benoît ; la question de ses liens avec l'ordre bénédictin est assez généralement résolue aujourd'hui dans le sens affirmatif (1). Ses ouvrages, surtout ses *Moralia*, contiennent des chapitres précieux sur la vie spirituelle, la vie contemplative et la prière. Saint Bernard fut cistercien, mais Dom Butler pense qu'il reste par son enseignement dans la tradition bénédictine. Encore eut-il été bon de remarquer qu'il s'écarte sur certains points importants de ce que nous considérons comme l'esprit bénédictin, témoin ses controverses avec Cluny et Pierre le Vénérable. Mais nous ne ne saurions assez nous étonner que Dom Butler écarte, d'un revers de main, sainte Hildegarde, sainte Gertrude, sainte Mechtilde, comme ne représentant pas pour lui la vraie tradition bénédictine. Saint Benoît d'Aniane et Cluny ne sont pas mieux traités. Quant à saint Anselme, dont l'importance est si grande comme théologien et maître de la vie spirituelle, il n'est même pas nommé. C'est pousser un peu loin l'esprit de simplification ou de désintéressement à l'égard des gloires de son ordre.

Quoi qu'il en soit, la trilogie Cassien, saint Grégoire, saint Bernard, représente assez bien les traits principaux de la spiritualité bénédictine : Lutte contre les vices par l'ascétisme, esprit de prière, surtout office divin, recueillement par la retraite et la séparation d'avec le monde. Dom Butler a très bien vu qu'au fond la vie bénédictine n'est pas autre chose que la vie évangélique dans la pratique de ses préceptes et de ses conseils. La simplicité de cette conception n'a pas encore été compliquée par les distinctions et les précisions de la scolastique.

De cette étude Dom Butler conclut dans son chapitre VIIIe, qu'il considère comme le plus important de tout son livre, que la vie bénédictine est une vie contemplative, pourvu qu'on entende ce mot au sens large que lui donne saint Grégoire, c'est-à-dire une vie qui admet le travail manuel, le travail intellectuel et même, dans une certaine mesure, le ministère des âmes. Il se trouve ici en face de deux adversaires, certains de ses confrères qui prétendent garder l'essentiel de la vie bénédictine tout en desservant des paroisses, comme curés et vicaires, et d'autres congrégations qui rejettent et condamnent à peu près complètement toute espèce de ministère pour le moine. Il cherche une *via media* ; il veut que le moine vive en communauté,

(1) Dom Butler ne semble pas connaître l'ouvrage d'un de ses confrères Dom L. Lévêque, *Saint Grégoire le Grand et l'Ordre bénédictin*, Paris, 1909, où quelques-unes des questions du *Benedictine Monachism* sont abordées.

qu'il assiste aux offices du chœur, mais il admet et même recommande comme ministère éminemment bénédictin, l'enseignement dans les collèges.

Sur un autre point, celui de l'ascétisme bénédictin, Dom Butler rencontre deux interprétations de la règle bénédictine, celle des cisterciens, des trappistes et en général de tous les réformateurs bénédictins depuis le onzième siècle, et celle de certaines congrégations bénédictines contemporaines. Il prend nettement parti contre les rigoristes. Mais tout en admettant qu'il a raison sur un certain nombre de points, il nous semble que sur d'autres au contraire, il est dans l'erreur. La règle bénédictine est un document fort complexe, écrit au sixième siècle, qu'on ne pourrait interpréter en toute sécurité qu'à la condition de connaître à fond l'état des différents monastères avant saint Benoît et de son temps, et surtout les conditions de la vie chrétienne au sixième siècle. Or toutes ces questions sont encore obscures pour nous. Il ne faut donc pas trop s'étonner de la diversité des commentaires qui tous prétendent donner le vrai sens de saint Benoît, depuis les outrances de l'abbé de Rancé, jusqu'aux indulgents tempéraments de Dom Mège.

Dom Butler s'appuie sur quelques passages de la règle (1) pour dire que la vie bénédictine telle que saint Benoît l'a instituée, était plus aisée que celle des solitaires de la Thébaïde. Il ajoute que cette vie n'était même pour l'époque, ni bien rude, ni bien austère, et qu'en somme malgré toutes les mitigations apportées encore à la règle par les congrégations modernes, il y a plus d'écart entre la vie d'un bénédictin et celle d'un chrétien ordinaire qu'il n'y en avait au temps de saint Benoît. Que la vie d'un disciple de saint Benoît fût plus facile que celle des anachorètes de la Thébaïde, je crois que tout le monde l'accorde. Encore ne faut-il pas juger des austérités monastiques par certaines mortifications extraordinaires qui furent d'autant plus remarquées qu'elles frappaient davantage les imaginations comme de véritables tours d'acrobatie dans l'ascétisme. Il y avait parfois entre solitaires un assaut dans les pratiques de la pénitence, et une sorte de lutte ou de rivalité dans laquelle la vanité avait souvent sa part, et que blâmaient du reste tous les bons esprits du temps (2). Mais beaucoup de moines vivaient d'une vie moins rigoureuse; on en trouve quelques exemples dans Cassien lui-même, qui pourtant veut nous étonner par le récit des merveilles de l'ascétisme oriental, mais surtout dans les

(1) Le principal est celui-ci : *in qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituros speramus* (prologue). Les autres sont surtout tirés des chapitres *de mensura potus, de mensura cibi, quomodo dormiant monachi.*

(2) C'est ce point de vue qui paraît avoir surtout frappé le P. Thurston dans son article du *Month*, nov. 1919, p. 430 suiv.

récits d'Etheria qui visita tous ces monastères d'orient vers la même époque.

Sans aucun doute il faut retenir tous les textes de saint Benoît cités par Dom Butler, et savoir en user contre tous ceux qui ne veulent pas reconnaître dans la règle, la discrétion, la modération, il faut même dire, la commisération et l'indulgence du patriarche des moines d'occident (1). Mais je me permettrai de remarquer que, selon moi, ces textes, Dom Butler ne leur donne pas leur véritable sens (2).

Saint Benoît a voulu instituer une vie accessible à tous, d'où les excès d'austérité et de mortification n'excluent pas les santés délicates et même les volontés débiles, *nihil asperum, nihil grave*. Il ne s'adresse pas uniquement aux âmes d'élite, mais à tous les hommes de bonne volonté. Mais il ne faut pas oublier de citer ici ce texte qui doit être considéré comme essentiel et auquel on s'étonne de ne trouver qu'une allusion rapide dans Dom Butler, c'est celui dans lequel saint Benoît s'adresse à l'abbé en ces termes : *Haec ergo aliaque testimonia discretionis matris virtutis sumens sic omnia temperet*, UT SIT QUOD ET FORTES CUPIANT, ET INFIRMI NON REFUGIANT (ch. LXIV). Et ce précepte revient dans la règle sous diverses formes. Oui, saint Benoît, permet aux moines l'usage du vin, parce que, dit-il avec bonhomie, *licet legamus vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus, ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius* (ch. XL). Il n'en est pas moins vrai qu'il conseille dans le même chapitre de s'en abstenir tout à fait. Raisonnement analogue pour le carême (ch. XLIX), pour le nombre relativement restreint des psaumes à réciter chaque jour (ch. XVIII), et pour d'autres observances.

Tous ces textes prouvent que si saint Benoît tient un large compte de la faiblesse humaine, il entend bien ne donner qu'un *minimum*, et il exhorte ses moines à faire davantage. Sa règle, dit-il dans son dernier chapitre, n'est qu'un petit commencement, mais il faut tendre à de plus hauts sommets (ch. LXXIII).

Encore est il bon de remarquer que ces observances que saint

(1) Je ne donnerai comme preuve, mais c'est une preuve frappante, que le chapitre XXIX, non rappelé par Dom Butler, où saint Benoît prescrit de recevoir à résipiscence dans le monastère le moine qui en a été chassé ou qui s'en est échappé, et cela jusqu'à trois fois ! Nous sommes loin des règlements d'aujourd'hui !

(2) On ne pourra s'empêcher de sourire en lisant le passage où l'auteur prend la défense de l'usage du cigare et de la pipe dans certains monastères, sous prétexte que saint Benoît aurait sans doute appliqué au tabac, s'il eût été inventé de son temps, le même traitement qu'à l'usage du vin. Pourquoi pas alors le *whisky and soda* si chers aux habitudes anglaises ?

Benoît dans son humilité et au souvenir des effrayantes mortifications des moines d'orient, appelle un petit commencement de vie honnête et régulière, ne ressemblent que de bien loin à ce qu'on appelle, en Angleterre, une vie « confortable ». Rappelons pour mémoire l'heure du premier et souvent unique repas, à midi depuis Pâques jusqu'en septembre, à trois heures de l'après-midi depuis le milieu de septembre jusqu'au carême, et vers six heures du soir durant la sainte quarantaine, et cela pour des hommes levés d'ordinaire à deux heures du matin ; le silence perpétuel ; l'absence de récréation ; l'abstinence complète de viande ; le travail manuel plusieurs heures par jour ; l'office de cuisinier obligatoire pour tous à tour de rôle ; l'assistance au chœur ; la claustration à peu près absolue ; la suppression des bains sauf quelques exceptions prévues ; ces pratiques ne paraissent guère moins rigoureuses que celles des ordres les plus sévères du vingtième siècle. On nous dit qu'à certains solitaires d'Egypte cette vie eût paru relâchée. C'est possible. On ajoute que pour des Goths ou pour des paysans de la Calabre toutes ces prescriptions devaient sembler faciles. J'avoue que j'ai des doutes sur ce dernier point et je ne pense pas que les uns ou les autres aient jamais confié à personne leurs impressions. En outre il n'y avait pas parmi les recrues de saint Benoît que des barbares ou des paysans. Il y avait, la règle même en fait foi, des fils de nobles, des clercs et des prêtres, des hommes d'une éducation distinguée (1).

On ajoute que la discipline en général était beaucoup plus sévère au sixième siècle pour tous les fidèles, et que partant, ce qui est de nature à effrayer aujourd'hui notre délicatesse, ne paraissait pas bien sévère au sixième siècle. Mais que savons-nous au juste de l'état de la discipline à cette époque et de la façon dont elle était observée par les chrétiens? En tous cas ce serait une pauvre justification des adoucissements consentis par certaines règles modernes, de dire que malgré tout, il y a plus de différence encore aujourd'hui entre la vie des moines et celle des laïques qu'il n'y en avait au temps de saint Benoît. Tout le monde admet que depuis le dix-neuvième siècle, sauf d'honorables exceptions, il y a dans les mœurs chrétiennes un relâchement général, notamment pour le jeûne et les mortifications qui sont devenus à peu près lettre morte dans certains pays. Ce n'est assurément pas la norme d'après laquelle se doit établir le niveau de la vie monastique.

Il est une autre remarque que j'aurais voulu trouver dans le livre de Dom Butler, et qui me paraît essentielle pour l'intelligence de l'esprit bénédictin. Saint Benoît qui, dans les questions de discipline,

(1) C'est ce que fait ressortir Dom Chapman dans un article intéressant, *The Downside Review*, oct. 1919, p. 80 sq.

admet les tempéraments que nous avons signalés, exige dans la pratique des vertus monastiques le maximum de perfection. Je ne pourrais, sans dépasser de beaucoup les limites fixées à ce compte rendu, songer à développer ce point ; il faudrait citer largement les passages des chapitres sur l'humilité, sur la pauvreté, surtout sur l'obéissance. Mais aucun de ceux qui prendront la peine de les lire, ne pourra, pensons-nous, nier qu'il est impossible d'exiger plus de la nature humaine, et qu'il n'est pas de Pères du désert, même parmi les plus sévères, qui eussent demandé à leurs disciples l'exercice d'une vertu plus parfaite. Or la pratique de ces vertus fait aussi partie de l'ascétisme et la lecture de ces chapitres de saint Benoît me semble donner une impression bien différente de celle du chapitre IV du *Benedictine Monachism*.

Ces divergences d'appréciation et ces critiques ne doivent pas donner le change. Plusieurs des chapitres de ce livre, je l'ai dit, sont excellents et de grande valeur. L'essai de Dom Butler est, dans l'ensemble, du plus haut intérêt. Il aura eu surtout le mérite de porter l'attention sur la vie bénédictine et de soulever bien des problèmes ; nul ne s'étonnera qu'il ne les ait pas tous résolus. Il est peu de ces chapitres qui ne méritent d'être repris en détail et de devenir l'objet d'une étude de longue haleine. Je suis convaincu que les généralisations de l'auteur se trouveront d'ordinaire justifiées. Que si, sur certains points, les recherches aboutissent à des solutions différentes, le savant et vénérable abbé de Downside qui ne cherche que la vérité, sera le premier à s'en féliciter, le premier aussi, avec sa grande bonne foi, à les adopter (1).

Farnborough. Fernand CABROL.

Franciscus Naval, M. F. M. — *Theologiae asceticae et mysticae cursus, ad usum Seminariorum, Institutorum religiosorum clericorum, necnon moderatorum animarum, versio latina iuxta 2am edit. hispan. a R. P. Ios. Fernandez, ab auctore recognita et approbata.* Rome-Turin, Marietti, 1920, 12°, 412 p., 7 fr. 50.

En publiant une traduction latine de son traité espagnol de théologie ascétique et mystique, le R. P. Naval a voulu mettre un manuel d'enseignement, commode, précis et complet, à la disposition des

(1) Relevons quelques erreurs ou omissions de détail à corriger dans une seconde édition que l'on m'annonce prochaine : *Bedexlung* au lieu de *Bedevlung*, p. 160 et ailleurs ; p. 347 *de Lisle* pour *Delisle ; Saint*

professeurs qui de divers côtés, dans les séminaires et scolasticats, sont chargés d'initier les jeunes clercs à cette science.

Le succès qu'a eu déjà cet ouvrage est mérité : malgré son étendue restreinte, il aborde toutes les questions qui rentrent dans le domaine de la spiritualité ; il les traite avec précision, sans longueurs et sans digressions inutiles ; la doctrine est sage, résumant bien l'enseignement commun des maîtres de la vie intérieure ; sans étalage d'érudition inutile, chaque paragraphe est accompagné de références bien choisies, assez nombreuses, permettant d'entreprendre immédiatement une étude plus approfondie de la question et fournissant un choix excellent de lectures pour compléter l'enseignement du cours et du manuel. Ce choix n'a rien d'exclusif et emprunte aux diverses écoles de spiritualité. On regrettera cependant quelques omissions : écrivant d'abord pour des lecteurs qui ont le bonheur d'avoir comme langue maternelle celle de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, l'auteur cite par-dessus tout ces incomparables maîtres ; et il a raison. Mais les mystiques allemands et flamands du bas Moyen-Age, Tauler, Suso, Ruysbroeck, de même que l'école française du dix-septième siècle, d'autres encore, auraient mérité une plus large place. Du reste la part faite à l'histoire de la spiritualité est bien réduite dans le traité du P. Naval et on y relèvera quelques omissions et inexactitudes regrettables, p. 17 sur les écrits dionysiens ; au même endroit l'omission de saint Augustin ne s'explique pas dans une énumération, si courte soit-elle, des Pères qui ont traité de la vie spirituelle. Ailleurs, p. 90, n. 63, c'est beaucoup s'avancer que de dire qu'il n'y a eu avant le seizième siècle, ni méthode de méditation, ni temps fixe consacré dans les ordres religieux à l'oraison mentale ; l'auteur n'a pu connaître la belle étude du P. Watrigant sur *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle* (Enghien, 1919) (1), mais les recherches sur les écrits franciscains, sur les Frères de la Vie Commune et sur les sources des Exercices de S. Ignace ont depuis longtemps mis en lumière des méthodes bien antérieures au seizième siècle.

Vanne pour *Sainte Vannes*, *Mavsi* pour *Mansi* ; p. 337, citer l'ouvrage de Dom Serrant, *L'Abbé de Rancé et Bossuet*, Paris 1903. Je crois aussi que Dom Butler trouverait d'utiles considérations dans l'ouvrage anonyme, mais d'inspiration si bénédictine : *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique*, Paris, 1899. Les critiques exagérées de G. G. Coulton, dans *Hibbert Journal*, janvier 1920, sont relevées dans la *Catholic Gazette* de mars 1920.

(1) p. 17, Louis Barbo (1443) espère que grâce aux enseignements qu'il donne aux moines de la Congrégation bénédictine de Sainte-Justine « illa hora que data est vobis ad orandum, erit sine fastidio, imo delectabilis... » Pour mieux faire, ils devront se séparer un peu, ne pas prier à haute voix, etc.

On discutera sans doute l'ordre suivi par l'auteur dans l'exposition des matières qu'il traite. Après quelques pages d'introduction il consacre une première partie à ce qu'il appelle *Mystique générale* (c. à d., notions fondamentales, suivies d'un chapitre sur la *Direction* et d'un autre sur les moyens généraux de perfection : désirs, prières, mortifications, lectures, examens, sacrements, dévotions, règlement de vie...). La seconde partie traite de l'*Ascétique*, selon les trois voies classiques, purgative, illuminative et unitive. Vient ensuite la *Mystique* proprement dite (contemplation infuse dans ses deux formes confuse et distincte). Enfin une quatrième partie est consacrée au *Discernement des Esprits*. Quiconque aura essayé lui même de bâtir un plan d'études spirituelles à la fois ordonné et complet, n'omettant rien et groupant les questions suivant leur contenu *réel* et leur ordre le plus *naturel* (je ne dis pas le plus *logique*), quiconque aura tenté ce difficile travail ne se résoudra pas sans hésitation à critiquer le plan suivi par le P. Naval J'avouerai cependant que tout ne m'y paraît pas également heureux : l'idée de consacrer une section à étudier les purifications passives ascétiques est excellente ; il y a avantage aussi à exposer séparément et en tête du traité ce qui est commun à toute forme de la vie spirituelle, ascétique ou mystique. Mais le mot de *mystique générale* me paraît mal choisi et risque d'être une source de confusion lorsqu'on continue à réserver celui de *mystique proprement dite* à l'étude de l'oraison de quiétude et des formes plus élevées de contemplation infuse. Je préférerais, par exemple, « spiritualité générale ». Il vaudrait mieux aussi, je crois, remplacer certains paragraphes par un simple renvoi et ne traiter qu'une fois, à un seul endroit, chaque sujet : il est question de la mortification et des pénitences par exemple, n° 50 et n° 102, des aridités n° 68 et n° 142, de la contemplation acquise n° 58, n° 66 et n° 186 ; de la prière en général et de la prière vocale n° 45-49, puis des exercices de pénitence n° 50-53, de la lecture spirituelle n° 54-57 ; puis on revient à la prière mentale n° 58-69. Pour un livre d'étude et d'enseignement le groupement des questions n'est pas une chose indifférente, ni même secondaire.

De cette insuffisance de méthode est à rapprocher le manque de cohérence entre certaines doctrines prises à des auteurs différents et qui, faute d'élaboration, ne s'harmonisent pas complètement. On peut dire (n° 206) que l'homme devient *ascète* par l'infusion des vertus théologales et morales et *mystique* par celle des dons du Saint Esprit, avec les auteurs qui englobent dans la mystique toute la vie intérieure : mais si, comme le fait l'auteur à cet endroit, on réserve cette appellation de mystique à la contemplation infuse proprement dite, il faudrait en conclure que, toute âme en état de grâce ayant ces dons du Saint-Esprit, elle est mystique, au sens fort du mot, ou du moins (cf. p. 279) qu'il y a un degré d'accroissement des dons du Saint-

Esprit où elle le devient nécessairement, ce qui ne cadre plus avec la doctrine du n° 219 sur la nécessité de la contemplation infuse.

Celle-ci, d'après l'auteur, n'est pas moralement nécessaire à la sainteté, bien que, *en fait*, dans l'ordre actuel de la Providence, elle soit accordée aux âmes vraiment saintes. « Comme il n'est pas nécessaire pour arriver à la perfection de pratiquer l'état religieux (qui est cependant appelé état de perfection), de même, parlant en général, il ne sera pas nécessaire d'atteindre l'état mystique : Dieu appelle selon sa volonté chacun à tel ou tel état. » Certains trouveront, je crois, que ces paroles et cette comparaison surtout vont fort loin. Sans discuter ici à fond cette grave question, je noterai cependant que l'argument principal donné par l'auteur, et employé du reste par beaucoup d'autres, ne paraît nullement décisif. Il dit en substance p. 293-294 : si la contemplation infuse était nécessaire pour arriver à la sainteté, Dieu qui nous ordonne de tendre à cette sainteté et de la désirer, serait tenu de nous donner la contemplation que nous mériterions *ex æquo seu de condigno*. Or, les mystiques tiennent tous que Dieu accorde la contemplation *cui vult et quando vult*, et ils parlent autrement de la grâce nécessaire pour chaque acte de vertu (et donc pour la sainteté) laquelle n'est refusée à personne. Il y a là une confusion, semble t-il : la tradition catholique nous enseigne que la grâce suffisante est donnée à tout homme pour éviter le péché et résister à la tentation : les jansénistes furent condamnés pour avoir dit le contraire. Doit-on aller plus loin et dire : non seulement Dieu donne à tous les grâces nécessaires pour pouvoir éviter le péché, mais il donne aussi à tous les grâces nécessaires et moralement suffisantes (au moins indirectement) pour arriver à la perfection et à la sainteté ? En d'autres termes, le fait que peu d'âmes parviennent à la perfection commune, et encore moins à la haute sainteté, vient-il uniquement de ce que peu correspondent à des grâces offertes à tous, ou bien vient-il à la fois et de ce manque de correspondance chez plusieurs, et aussi du fait que Dieu n'offre pas à tous, pas même à tous les chrétiens, ces grâces plus abondantes et plus spéciales sans lesquelles il est moralement impossible à une âme de s'élever à la perfection ? On peut faire valoir des arguments et même citer des autorités dans les deux sens : ni les uns ni les autres ne me paraissent assez clairs pour qu'on puisse poser comme un principe certain que *tous* les chrétiens ont pratiquement, s'ils le veulent, le moyen d'arriver à la haute sainteté. Alors même donc que la contemplation infuse serait moralement nécessaire pour la haute sainteté, il pourrait donc rester vrai que Dieu l'accorde seulement *cui vult et quando vult*.

Ceci touche à un autre point que le P. Naval me permettra encore de discuter : n° 12 il parle de l'*obligatio perfectionem curandi* et note que c'est une erreur commune de croire que seuls les évêques et les

religieux sont *tenus* à la perfection. Les textes qu'il mentionne et les raisons qu'il donne montrent bien que la perfection chrétienne est proposée à tous, que tous sont *invités* à y tendre, chacun dans l'état de vie qu'il a embrassé; c'est ce que dit fort bien Bona dans le passage cité, et c'est ce qui est hors de doute. Mais autre chose est d'être *invité* à la perfection, autre chose est d'être *tenu, obligé* d'y tendre. Il ne s'agit évidemment pas ici de cette perfection minimum qui consiste à poser les actes de charité et des autres vertus, requis sous peine de péché mortel ou véniel, et qui s'impose également à tous; il s'agit de la perfection de charité qui va au-delà de ce minimum. Et là, il reste vrai que ces actes plus parfaits sont proposés à la bonne volonté de tous, que certains, les religieux par exemple ou les prêtres, en acceptant un état de vie particulier, *s'obligent* à employer certains moyens surérogatoires qui les pousseront vers cette perfection, à pratiquer les actes plus hauts de charité qui sont requis pour l'accomplissement des devoirs d'état qu'ils assument, mais il y a confusion à parler *pour tous les chrétiens* d'une *obligation* de tendre à la perfection entendue ainsi au sens propre. *Proposer* n'est pas *imposer*; et les conseils ne sont pas des préceptes.

On notera encore le même manque de cohérence entre des éléments divers à propos de la définition de la contemplation infuse. Le P. Naval la caractérise ainsi : *Cognitio intuitiva et experimentalis Dei vel divinorum, licet abstractiva, cum intensissimo amore divinae bonitatis, modo aperte supernaturali obtenta, vi superiorum donorum Spiritus Sancti* (n° 202). J'avoue ne pas arriver à unir ces différents traits dans une conception un peu nette : je comprends qu'on conçoive la contemplation comme une connaissance intuitive et expérimentale de Dieu, du même ordre donc que la vision béatifique, mais en différant parce que l'acte de connaissance ainsi produit immédiatement par Dieu dans l'intelligence humaine reste un acte de connaissance confuse et obscure. Je comprends aussi qu'on préfère la concevoir comme un acte dans lequel nous avons une intuition encore, mais seulement des dons et des opérations surnaturelles de Dieu en nous, par une conscience immédiate que nous prenons de la supernaturalité de nos actes, supernaturalité que, hors des états mystiques, nous pouvons conjecturer, mais non expérimenter. Je comprends encore qu'on puisse concevoir les grâces mystiques comme supposant seulement, au moins en dehors de leurs formes les plus hautes, les « espèces intelligibles que l'intelligence a formées à l'aide de l'imagination par son opération naturelle » (p. 276) et que viennent *illuminer* les dons du Saint-Esprit: et dans ce cas on peut ajouter que la vraie caractéristique de l'état mystique serait dans l'infusion d'un acte d'amour de Dieu, d'une intensité et d'une profondeur sans proportion avec ces lumières, cette disproportion étant précisément le signe manifeste

d'une action extraordinaire de Dieu sur l'âme. Mais il me semble que, si dans les deux premiers cas, on peut et doit parler de connaissance *intuitive*, on ne peut ajouter *abstractive*; et dans le troisième, au contraire, s'il est vrai que la connaissance reste *abstractive*, on peut bien ajouter qu'elle est aussi expérimentale, c'est-à-dire appuyée, confirmée par l'expérience intérieure d'un amour extraordinaire, mais il ne saurait être question d'intuition.

Je suis convaincu que le manuel du P. Naval aura une large diffusion et il la mérite tant par ses précieuses qualités que par le souci qu'il a eu de faire vraiment un livre d'étude : c'est pour cela que je l'ai lu avec grand intérêt et que je me suis permi de discuter librement et longuement certains points de sa méthode et de sa doctrine.

Toulouse Joseph DE GUIBERT, S. J.

Dom Columba Marmion, abbé de Maredsous. — *Le Christ vie de l'âme* (1re éd. 1918), 7e édition, 1919, 8°, XVI-620 p. Maredsous et Paris, Desclée, 6 fr. 50.

Le Christ dans ses Mystères.— (3e éd.) 1919, 8° XII-612 p. Maredsous, 6 fr. 50.

Le Révérendissime Père abbé de Maredsous vient de publier deux volumes : *le Christ vie de l'âme, le Christ dans ses Mystères*, et il nous en promet un troisième : *le Christ idéal du Moine, Conférences... sur la vie religieuse et monastique.* Ces volumes reproduisent des instructions du Révérendissime Père sur la vie spirituelle, faites depuis plusieurs années à des auditoires divers. Mais, par une méthode excellente qui ne saurait être trop recommandée à l'imitation des éditeurs de Conférences, le collaborateur qui a aidé Dom Marmion dans son travail, n'a pas reproduit les siennes telles quelles. Tout en conservant la manière propre, très personnelle, de l'auteur et le ton plus direct de ses entretiens, il s'est imposé le travail de réunir, de coordonner les notes qu'il avait à publier, de façon à en faire véritablement *un livre :* et il y a très bien réussi. Le premier volume surtout forme, à lui seul déjà, mieux, complété par le second (et bientôt, nous l'espérons, par le troisième), un vrai traité de vie spirituelle, clairement ordonné et dont un index et des tables très commodes achèvent de faciliter l'usage.

Rien d'étonnant dès lors à ce que cet ouvrage ait eu le plus vif succès (sept éditions en moins de deux ans pour le premier volume) : mais ce succès tient à des causes plus profondes. Et de là vient l'intérêt et l'importance de ce beau travail.

Ce n'est pas que le regard y soit attiré d'emblée par des pensées

ou des aperçus nouveaux : faire de la personne de Jésus-Christ le centre de toute la doctrine spirituelle, c'est ce qu'avait déjà fait, entre bien d'autres le P. Saint-Jure dans son grand traité de *la Connaissance et de l'amour de Jésus-Christ*. « Le Christ n'est pas un des moyens de notre vie spirituelle : il est *toute* notre vie spirituelle... La vie spirituelle consiste surtout à contempler le Christ pour reproduire en nous son état de Fils de Dieu et ses vertus (*Vie de l'âme*, p. 94)... Les Mystères de Jésus ont ceci de caractéristique qu'ils sont autant que les siens les nôtres... Le contact surnaturel... avec les états du Christ... » (*Mystères*, p. 13, 35). Ces formules souvent employées, rappellent à la fois les mots que S. Ignace fait continuellement répéter : « mas conocer el Verbo encarnado, para mas le servir y seguir », et surtout les expressions caractéristiques de Bérulle et de ses disciples.

La note la plus propre de ce livre paraît bien être cette « continuité de la pensée » et cette « simplification » que le Cardinal Mercier signale dans sa préface et qui ont leur source dans un double souci : faire saillir les grandes lignes et les principes profonds de la vie spirituelle et les articuler fortement aux points centraux du dogme catholique ; et pour cela s'inspirer par-dessus tout de l'Ecriture, de la prière officielle et de l'enseignement de l'Eglise. Ainsi formulé, ce programme paraîtra bien banal : sa réalisation par Dom Marmion ne l'est pas du tout.

Chez lui le dogme est en plein relief : la tentation peut être grande parfois de faire large place dans la doctrine spirituelle aux à-côté du dogme, pensées belles, pieuses, émouvantes, mais encore un peu en marge des grandes vérités enseignées par l'Eglise, ou bien vues systématiques, théories d'école, hardies, profondes, éclairant et synthétisant de larges ensembles, mais liées à des conceptions particulières. Ici, quelles que soient les idées personnelles du lecteur, il se sentira toujours en pleine harmonie de pensées avec son guide ; il aura la sensation bienfaisante du contact constant avec la pensée *catholique* de l'Eglise, à la fois bien entière et bien pure : un exemple entre bien d'autres, la manière dont est développée la doctrine des dons du Saint-Esprit (p. 170 et suiv).

Remarquable aussi est le soin de faire entrer dans la vie spirituelle *tout* le dogme : qu'on lise, par exemple, les conférences sur le pouvoir sanctificateur de la foi en Jésus-Christ, sur le rôle de l'Eglise visible dans notre vie spirituelle, sur le Baptême sacrement d'adoption et d'initiation, et sur la vie spirituelle développement continu de notre mort et de notre vie avec le Christ dans ce sacrement : on trouvera là pour la piété chrétienne des sources vives souvent oubliées.

Du reste Dom Marmion a été tout naturellement ramené vers ces

fécondes pensées par sa méthode et la place qu'il donne à la Sainte-Ecriture dans sa doctrine : dans S. Paul en particulier il a pris toutes les grandes idées qui dominent sa doctrine. Je dis *idées* : trop facilement en effet, les ouvrages de spiritualité se contentent pour utiliser l'Ecriture de prendre des textes isolés auxquels ils rattachent leurs idées personnelles, au lieu de travailler à pénétrer un développement, une doctrine entière de S. Jean ou de S. Paul; on met au premier plan une simple remarque incidente, un mot jeté en passant, mais qui amorce facilement un exposé des idées qui nous sont familières aujourd'hui, au lieu de placer dans tout leur jour les idées qui étaient le centre et le soutien des Apôtres. A lire Dom Marmion on sent à chaque page que c'est bien cette pensée de S. Paul qu'il s'est assimilée. Tout au plus pourrait-on lui faire quelques légères querelles de détail, par exemple, à propos de la manière dont il utilise le beau texte *Veritatem facientes*... Eph. 5, 15 ; le sens de la Vulgate n'est pas très clair : mais à lire le contexte et surtout l'original grec (ἀληθεύοντες), il est évident qu'il ne s'agit pas là de *pratiquer* la vraie doctrine, mais de s'y attacher fidèlement pour s'unir par elle au Christ et le faire croître en nous.

De cette méthode résulte tout naturellement l'impression de forte et belle simplicité que laisse tout le livre et par laquelle il diffère d'autres ouvrages de spiritualité, excellents eux aussi, mais moins exclusivement théologiques et plus psychologiques, plus immédiatement pratiques. Ce n'est pas que Dom Marmion oublie la nécessité pour toute spiritualité sérieuse de conclusions *pratiques* : il a des pages excellentes sur l'insuffisance de l'amour affectif s'il reste seul (*Mystères*, p. 517), sur l'union de la liberté et de la méthode en matière d'oraison (1) et sur la nécessité au début de la vie spirituelle d'amasser « des données intellectuelles et des connaissances de foi » (*Vie de l'âme*, p. 489 et suiv.); mais précisément parce qu'il évite les exagérations et l'exclusivisme qui seraient dangereux, son livre fera grand bien aux âmes nombreuses qui sentent le besoin de simplifier leur vie intérieure en la rattachant plus directement aux grands mystères de la foi — et en même temps il aidera aussi, sans risquer

(1) N'est-il pas cependant un peu exagéré de ne faire commencer réellement l'*oraison* qu'au moment où la volonté échauffée prend surnaturellement contact par l'affection avec le Bien divin ..? Les actes, même discursifs, de l'intelligence, précédés d'actes préliminaires de prière fervente, cherchant avec l'aide de Dieu à mieux comprendre vérités ou mystères, ne sont-ils pas déjà une vraie oraison? Les grâces de lumière données par Dieu au cours de ce travail devront sans doute pour n'être pas stériles porter leur fruit en affections : mais faut-il les reléguer dans les simples préambules de l'oraison?

de les troubler et de les faire sortir de la voie où Dieu les mène, celles qui, même très avancées, trouvent un secours, indispensable pour elles, dans les méthodes et les industries; âmes qui sont peut-être exceptionnelles, comme le dit Dom Marmion (p. 495), dans la vie contemplative, mais qui le sont, je crois, beaucoup moins dans la vie active et parmi les simples. Aux unes et aux autres ces deux volumes ne peuvent que faire grand bien.

Toulouse Joseph DE GUIBERT, S. J.

Mélanges Watrigant, *Etudes historiques et ascétiques* (Collection de la *Bibliothèque des Exercices de St.Ignace*, n. 61-62), 24 janvier 1920. Paris, Lethielleux, 176 p.

Le R. P. Watrigant « atteignait en 1918 sa cinquantaine de vie religieuse ». C'est à l'occasion de cet événement rappelant de nombreuses années consacrées à l'organisation de l'œuvre des retraites et à de multiples publications sur les *Exercices* que paraissent les trente-six études groupées dans ce volume. On peut les classer en deux grandes catégories : 1. Etudes historiques se rapportant à l'œuvre des retraites en différents pays, dans le passé et dans le présent. On y rattachera la note du P. Adolphe sur les récollections franciscaines et celle du P. Lebeau sur l'association des Patrons chrétiens du Nord. La Bibliographie de ce numéro contient l'énumération complète des travaux de cette catégorie. Je me contente d'y renvoyer. — 2. Etudes documentaires ou doctrinales sur les Exercices: c'est celles-ci que j'ai l'intention de passer brièvement en revue, après avoir signalé hors cadre la note substantielle du P. Dudon sur les sources du Quiétisme de Molinos (Falconi et Gregorio Lopez). Le P. Brucker attire avec raison l'attention sur la nécessité d'étudier de plus près la langue des exercices (p. 143-6), à l'occasion d'un vocabulaire partiel publié par le P. Nonell. Il ne paraît pas téméraire de souhaiter pour les Exercices l'apparition de lexiques, concordances ou encyclopédies analogues aux travaux de ce genre dont sont l'objet divers auteurs profanes ou sacrés, Dante par exemple. On y trouverait rapprochés les passages où un même mot se retrouve ; ils s'éclaireraient les uns par les autres et cela rendrait plus de services que de longs commentaires. Deux notes du P. A. Codina et du P. de Guibert peuvent servir de spécimen : Le premier (p. 43-51, montre fort bien que la variante *in effectu*, introduite par Roothan dans le passage de la méditation des trois classes concernant le troisième binaire, n'est pas justifiée et que le contexte exige la leçon traditionnelle *in affectu*, qui correspond à l'original *en afecto*. Le vrai sens du mot *abnégation* (renoncement total à soi-même pour

se donner tout entier au Christ), établi d'après les textes du Nouveau Testament, est heureusement rapproché par le P. de Guibert (p. 65-67) d'une formule employée par S. Ignace à la fin de la note sur la *réforme de la vie*, immédiatement avant la 3e semaine.

Une série de travaux a pour objet ce que j'appelle dans une note les *loca parallela* des Exercices. Il s'agit moins de sources proprement dites, ce qui est souvent difficile à établir avec certitude, que de passages analogues, dans les auteurs antérieurs ou contemporains. On goûtera certainement beaucoup en ce genre la petite monographie (p. 166-71) qu'a composée l'éditeur même des *Mélanges*, le P. Debuchy, sur le petit serviteur dont il est question dans la contemplation de la Nativité. Il en suit l'histoire dans la piété chrétienne depuis ses origines légendaires jusqu'aux Exercices. Les autres études sont plus fragmentaires : ainsi le P. Tournier (p. 17-21) éclaire la *méditation des deux étendards* en rappelant certains textes assez répandus au moyen-âge, et qui résument en quelques lignes la thèse de S. Augustin sur les deux cités. Plus significative encore est la citation de Ruhlmann Merswin, un ami de Dieu, sur les deux Etendards. On goûtera également parmi diverses allusions tirées de S. Cyprien, le beau texte donné en note, p. 20 n. 8, à rapprocher de la méditation du Règne. Il faut au contraire rayer les allusions signalées dans la note 9, même page. Elles visent non le démon, mais le porte-étendard de la faction schismatique dont il est question dans les lettres indiquées. Des références plus précises que la simple indication de la colonne et du tome de Migne, le titre des ouvrages eux-mêmes auraient été nécessaires, car les réimpressions de Migne n'ont pas toujours gardé la pagination primitive. Ce doit être le cas pour le tome III où la colonne indiquée ne contient pas le texte signalé.

On trouve dans mes *loca parallela* (p. 25-9) divers rapprochements qui m'ont paru intéressants à signaler : Entre l'avertissement préliminaire sur l'interprétation bienveillente des textes et une remarque analogue du pape Sixte IV, à propos d'une de ses bulles ; un développement théologique sur les peines de l'enfer, par l'application des sens, emprunté à un dominicain contemporain de S. Ignace (la parenthèse : Haute-Garonne, p. 26, se rapporte à Grenade et non pas à Toulouse) ; une allocution fort curieuse d'un navarque lacédémonien, du quatrième siècle avant J. C. et qui contient à peu près textuellement le discours du roi temporel ; quelques détails sur la méthode de contemplation appliquée à la vie du Sauveur par le B. Aelred (XIIe siècle) et où l'on peut voir un des plus anciens exemples connus de la méthode adoptée par S. Ignace. La 14e règle du discernement des esprits, avec sa comparaison tirée de l'art militaire, est retrouvée par le P. Viller (p. 30-32) dans plusieurs textes du moyen-âge, depuis S. Grégoire, en particulier avec beaucoup de précision dans S. Thomas.

En fait, j'ai pu la signaler déjà dans S. Jérôme, où elle est encore plus nette et plus détaillée. Ce même Père signale aussi dans l'action du démon une distinction analogue à celle dont S. Ignace fait état pour le discernement des esprits, selon qu'il s'agit de la première ou de la seconde semaine. Le P. Dargent compare ingénieusement les trois degrés d'humilité dans les *Exercices* avec les trois premiers de la liste de S. Benoît (p. 46-9). Il me semble arriver surtout à montrer que ces deux énumérations n'ont guère de commun que l'emploi du mot humilité pour désigner l'ensemble de la perfection.

On peut rapprocher de ces études celle du P. Le Bachelet sur Marcel Cervin (p. 160-5) et celle du P. Al. Brou sur Ste. Térèse (p. 68-71). La sainte porte sur les Exercices un jugement d'où il résulte qu'elle les considérait comme ayant pour objet de préparer à la contemplation mystique. Quant au cardinal Cervin (Marcel II), fort zélé pour faire donner les Exercices, il se serait inspiré des règles d'orthodoxie pour une lettre sur la prédication, où il attire l'attention sur les mêmes points à recommander à la dévotion des fidèles ou à éviter. La parenté est indéniable, mais je ne sais si elle ne trouverait pas une explication suffisante dans le fait que c'étaient là les erreurs contemporaines particulièrement dangereuses. On remarquera justement que la lettre sur la prédication pourrait avec encore plus de raison être rapprochée des décrets du Concile de Trente dont elle donne comme un résumé. Or, les sessions sur les indulgences, le culte des saints, etc., n'avaient pas encore été tenues. Une notice due au P. Albers (p. 147-50) résume l'œuvre de Roothaan par rapport aux Exercices ; il eût été charitable pour la grande majorité des lecteurs de la donner en une langue plus usuelle que le néerlandais.

Un autre groupe de travaux a pour objet l'étude directe de la doctrine des Exercices. En quelques pages excellentes (p. 83-7), M. Masure montre comment la spiritualité ignatienne répond admirablement aux besoins nouveaux et profonds de l'âme moderne telle qu'elle a été transformée sous l'influence de la Renaissance. Mgr Chollet (33-6) prend la défense des *règles du discernement des esprits* et des Exercices en général contre « un moderniste de marque » qui a prétendu y avoir puisé son immanentisme. On aurait aimé à savoir d'une manière plus précise quel est ce moderniste et d'où est tirée la page citée. Le P. M. d'Herbigny (p. 37-42) rappelle la place qu'occupent les anges dans la sainte Ecriture et dans la liturgie, afin de montrer que S. Ignace n'est que leur écho dans le rôle important qu'il leur attribue. Faut-il laisser tomber comme inutilisable désormais la parabole du roi temporel dans la première partie du *Règne?* Le P. Pouillier (p. 9-14) plaide pour le maintien, en rappelant les leçons de la guerre sur l'influence des chefs militaires, lorsqu'ils donnent l'exemple du dévouement courageux et pratiquent une justice impar-

tiale. On pourrait, en s'en inspirant, utiliser une comparaison qui a le mérite d'être scripturaire, et renouveler un thème que nos régimes constitutionnels modernes rendent peu accessible. Le P. van Gorp (p. 22-4) et le P. Marchetti (p. 154-79) traitent deux sujets connexes. Tandis que le premier explique comment dans la *contemplatio ad amorem*, le souvenir des bienfaits n'est qu'une condition aidant à exciter l'amour désintéressé, le second après avoir à son tour résumé le vrai caractère de cette contemplation s'efforce, non sans maximiser le sens de certains textes, de montrer que l'amour est excité tout au long des Exercices, et que des termes comme *servir* ou *louer Dieu* s'y ramènent réellement. C'était peut-être le cas de rappeler la distinction classique entre le formel et le virtuel, de manière à respecter plus franchement les nuances de la pensée ignatienne. J'aurais des réserves analogues à faire sur l'article de M. Thiéry (151-3). Il ne dit pas à quelle source il emprunte la terminologie qu'il emploie, mais cette distinction entre consolation et désolation d'une part et consolation et désolation intérieures, d'autre part, n'est ni très heureuse, ni en réalité ignatienne. Le dernier groupe désignerait consolations et désolations qui viennent exclusivement de Dieu. Or S. Ignace ne fait pas deux catégories. Il se contente de remarquer que Dieu seul peut agir sur l'âme immédiatement, sans intermédiaire préalable. Quand il décrit les phénomènes en eux-mêmes, il englobe dans la même description sous le nom de bon esprit, l'action divine et celle des bons anges. Il semble que l'on n'y trouvera pas non plus justifiée la distinction entre l'âme agissant intellectuellement (esprit) et l'âme agissant comme liée aux organes (âme). Les descriptions de la consolation et de la désolation supposent un état complexe où l'âme intervient tout entière et subit le contre-coup à la fois intellectuel et sensible de l'action surnaturelle.

La note la plus longue de cette série est celle du P. Maréchal sur l'application des sens (p. 50-64). Il signale, avec une préférence marquée pour la seconde, les deux interprétations qui ont cours parmi les commentateurs sur la nature de cet exercice : simple méthode destinée à mettre une scène à méditer sous les yeux par un effort d'imagination, ou conclusion normale du travail intense après lequel l'âme déjà échauffée par l'amour divin s'élève sans effort à une sorte de contemplation intellectuelle qui lui fait goûter Dieu. La première est l'interprétation que l'on pourrait dire classique et officielle, celle que patronne le Directoire et qui est généralement adoptée. La seconde peut se réclamer de quelques commentateurs importants, notamment de Gagliardi. Il me semble que la question pourrait être serrée de plus près, en distinguant la pensée même de S. Ignace et l'extension dont elle est susceptible. Il ne me paraît pas douteux que la première opinion répond seule à la pensée de S. Ignace. Rien dans

ses paroles n'indique qu'il ait songé à nous offrir une méthode plus raffinée de contemplation intellectuelle. Il parle expressément des *cinq sens de l'imagination* à appliquer successivement et ne suppose nulle part l'exercice direct d'une faculté intellectuelle. Il y a simplement à tirer profit de ce que, par l'imagination, on voit, entend, flaire, savoure, touche. La signification de l'exercice apparaît encore plus clairement, quand on le rapproche de la méthode de la contemplation. Mêmes expressions de part et d'autre, même profit indiqué, sauf que, pour la contemplation, S. Ignace se borne à recourir à la vue et à l'ouïe (*mirar, oir*), et de plus indique quelles réflexions peuvent être admises. Aussi dans l'annotation 18e signale-t-il l'application des sens sur l'enfer comme l'un des sujets à proposer à ceux qui ne font que des Exercices abrégés. Que l'on puisse appliquer la méthode conformément aux indications de la deuxième opinion, cela n'est pas douteux, mais c'est par voie de dérivation et en modifiant en somme la pensée réelle de l'auteur des Exercices. S. Ignace d'ailleurs n'entend pas que l'on fasse effort pour rivaliser avec les peintres ou les sculpteurs ; il suppose simplement que chacun avec ce qu'il a d'imagination et de sensibilité, repasse en son esprit la scène à méditer et tâche de tirer du fruit de chacun des détails qu'il peut se représenter. La divergence de vues signalée par le P. Maréchal me paraît provenir surtout d'une importance exagérée attachée aux sens du goût et de l'odorat. Naturellement ils se prêtent moins à l'application imaginative et davantage à l'interprétation intellectuelle.

En terminant ce compte-rendu, où j'aurais voulu montrer partiellement quel intérêt présentent les *Mélanges Watrigant*, qu'il me soit permis de souhaiter au vénérable jubilaire de pouvoir continuer longtemps encore les travaux entrepris et faire profiter le public des richesses accumulées dans la Bibliothèque qu'il a formée, comme des trésors de son érudition et de son expérience.

Toulouse Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Enseignement.

— Le 12 novembre 1919, à la séance solennelle de rentrée des Facultés Catholiques de Lyon, Mgr Castellan a traité dans son discours, de la *piété* et de l'intérêt si vif porté actuellement aux choses de la vie intérieure (*Compte-rendu*, p. 5-17).

— Du 11 février au 24 mars, M. l'abbé Peillaube a consacré une série de Conférences (*Cours et Conférences de la Revue de Philosophie*. Paris. Institut Catholique) à étudier *La maîtrise de soi et la Réforme du Caractère*. Voici les sujets traités : 1. Structure du caractère individuel ; causes diverses concourant à sa formation. — 2. Plasticité du caractère. Dans quelle mesure il est possible de se remodeler. — 3. Mort et naissance des habitudes. — 4. La volonté. — 5. Comment on apprend à vouloir. — 6. L'art de se composer un « milieu », c'est-à-dire un ensemble d'êtres et de choses capables d'exercer une heureuse influence sur nous. — 7. La vie intérieure ; ses ressources pour la conquête de soi.

— Du 19 novembre au 7 janvier, le Dr Van der Elst avait fait, lui aussi à l'Institut Catholique de Paris, une série de Conférences de *pathologie psychologique* sur les *Leçons de l'occultisme* (faits, arguments, part du subconscient, côté morbide, part du charlatanisme... (1).

(1) De ces leçons on peut rapprocher l'article du Hibbert Journal (janvier 1920, p. 259-274 : *The attitude of the Church to the phenomena known as spiritualistic*) où sir Oliver Lodge se plaint qu'il y ait dans l'Eglise anglicane bien des gens qui déclarent *à priori* les phénomènes spirites impossibles et absurdes : certains voudraient même faire agir la loi civile pour empêcher toute recherche expérimentale. L'Eglise ferait bien mieux de garder son esprit attentif et ouvert à toutes les découvertes et de se tenir prête à avancer vers de nouvelles perceptions de la vérité divine. D'ailleurs, ajoute sir Oliver, la mise en communication avec les morts apporte aux vivants consolation, soutien, force à l'épreuve. La Société spirite possède tout un dossier de lettres de remerciements

Revues.

— Plusieurs nouvelles revues viennent de paraître qui apporteront d'intéressantes contributions aux études de spiritualité :

Gregorianum (trimestriel, 8°, 600 p. par an, 25 lire, U. P. 28, via del Seminario 120, Roma) publié par les professeurs de la Grégorienne, donne dès son premier numéro (p. 41-77) un important article du P. Marchetti sur *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso* : d'un examen détaillé des textes du Docteur Angélique, il conclut que la perfection est l'*activité de la charité ;* en terminant il examine et discute les autres définitions proposées.

Dès le prochain numéro la Revue commencera une Bibliographie systématique des travaux sur la théologie à partir de 1920 : c'est un grand et précieux service qu'elle rendra en comblant ainsi une lacune dont ont souffert tous les professeurs de théologie dogmatique désireux de suivre le mouvement de la science qu'ils avaient à enseigner.

Biblica (trimestriel, 8°, 500 p. par an, 18 lire, U. P. 20, Piazza Pilotta 35, Roma) est l'organe de l'*Institut biblique de Rome* et contient aussi un copieux *Elenchus bibliographicus*. On y remarquera le mémoire de P. Vaccari sur *la* Θεωρία *nella scuola esegetica antiochena* p. 3-36 : il n'étudie que l'emploi exégétique du mot, mais son mémoire rendra des services à ceux qui entreprendront l'étude si nécessaire de son sens mystique. Plus immédiatement intéressante pour nous est l'étude du P. Frey, S. Sp., sur *le Concept de « Vie » dans l'Evangile de S. Jean* (p. 37-58, à suivre) qui consacre ce premier article à montrer en détail la place de la « vie » dans la marche générale du IVe Evangile et sera par là fort utile aux âmes si nombreuses dont ce livre inspiré est la nourriture de prédilection.

— Les *Periodica* si utiles et si appréciés du P. Vermeersch viennent de faire paraître leur tome 8 et vont continuer sous le titre de *Periodica canonico-moralia, utilia praesertim religiosis et missionariis*

dans le genre du mot touchant d'une veuve de guerre, cité dans l'article. L'Eglise anglicane ne peut se vanter de donner pareille consolation, elle qui ne peut plus dire avec sincérité qu'elle croit à la communion des Saints, dogme qualifié par un de ses membres de « *the lost article of creed* », l'article perdu du Credo. Ce travail met en relief une des principales causes psychologiques et « spirituelles » du succès des doctrines spirites en Angleterre, succès dont témoignent à elles seules les annonces de réunions et « services » des revues qui les propagent, la *Light*, par exemple.

(Rome, Grégorienne, Paris Lethielleux, Bruges Beyaert, 10 fr. par an) : quoique voués directement aux études morales et canoniques, il continueront comme par le passé, à toucher souvent des questions d'ascétisme.

Il en sera de même du nouveau recueil inauguré par les Pères Missionnaires Fils de Marie (*Commentarium pro Religiosis*, mensuel, via delle Carceri 9, Rome, 10 lire, U. P. 12.) qui, avec les questions proprement canoniques, traitera tout ce qui touche la vie religieuse (par exemple dans l'étude commencée par le P. Goyeneche, *de transitu ad aliam religionem* p. 23 suiv.)

L'ascétisme a aussi sa large part dans la revue de pastorale « *Pastor bonus* » qui commence à paraître en flamand à Bruxelles, 1 rue du Béguinage. (Lemmens, *De christelijke volmaaktheid*, 1920 t. I p. 7-14, à propos des récents ouvrages de S. E. le Card. Mercier et de Dom Marmion).

Editions.

Les RR. PP. Bénédictins de l'abbaye S. Paul de Wisques, exilés à Oosterhout (Hollande) ont fait paraître en 1912 le premier volume d'une traduction des *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, le second a été publié en 1918 et aujourd'hui ils nous donnent une troisième édition, revue et corrigée du premier (12°, 272 pp., Bruxelles, Vromant, 1919). C'est la première traduction complète faite sur le texte original du célèbre mystique. Maeterlinck a traduit en 1891 sur le flamand les *Noces Spirituelles ;* depuis, l'abbé Cuylits a donné le *Livre des Douze béguines* (Bruxelles, Dewit, 1910) : toutes les autres traductions françaises dérivent de la traduction paraphrasée de Surius. Les Bénédictins de Wisques, mieux placés que personne pour mener à bien ce travail si utile, se sont servis de l'édition de J. David publiée de 1858 à 1868 par la Société des Bibliophiles flamands, la seule édition complète du texte original qui, sans être parfaite, reproduit du moins de bons manuscrits. Pour le livre des *Sept degrés* ils donnent les variantes les plus importantes de la nouvelle édition critique de Dom Muller signalée dans notre précédent numéro (p. 98). Une bonne introduction générale est complétée pour chaque traité par des remarques additionnelles ; quelques notes renvoient surtout aux *loca parallela* de Ruysbroeck lui-même (elles ont été développées dans cette 3e édition) ou expliquent brièvement la doctrine ; les nombreux lecteurs qui ne

peuvent lire le grand contemplatif dans son texte flamand, auront ainsi toute facilité et toute garantie pour l'étude de sa doctrine mystique si belle, et si importante en raison de l'influence qu'elle a exercée par ses disciples les Frères de la Vie Commune, sur toute la piété moderne.

— On connaît l'édition critique des *Opera omnia* de Thomas a Kempis publiée par le Dr M. J. Pohl. Le volume IV a paru en 1918 (12°, 692, Friburgi, Herder) complétant ainsi les six premiers volumes sur huit prévus pour l'édition : il ne manque plus que le tome VII (*Dialogus novitiorum* et Chronique de Mont-Sainte-Agnès) et le tome VIII consacré aux dissertations *de vita et scriptis*. Le nouveau volume comprend la fin des traités ascétiques, en particulier l'*Hortulus rosarum* et le *Vallis liliorum ;* mais la partie la plus intéressante et la plus neuve, celle dont la difficile préparation a retardé si longtemps l'apparition du volume, c'est le recueil de 110 *Cantica*. L'édition la plus répandue des œuvres de Thomas, celle de Sommalius, n'en contient que 20 ; Mone et Dreves en avaient publié 36 dans leurs recueils d'Hymnes : la nouvelle édition en ajoute 74, beaucoup encore inédits, et dont plusieurs sont parmi les plus beaux de la collection, par exemple plusieurs dialogues entre Jésus et l'âme (n. 75-76) ou la prière du n. 77. D'autres (n. 20, et le n. 21, intéressant à rapprocher du *Stabat*) n'avaient été publiés que dans des recueils peu accessibles (1).

Collections.

L'abbaye du Mont-César à Louvain commence une série de brochures : Liturgie et ascèse. Ont déjà paru : 1. *Notre piété pendant l'avent* par Dom L. Beauduin, 12° 120 p., 1 fr. 75 ; 2. *L'âme du culte, étude sur la vertu de religion d'après S. Thomas*, par Dom O. Lottin, 12°, 88 p., 1920, 1 fr. 50. Ce dernier opuscule constitue un excellent petit traité théologique sur la vertu de religion et ses relations avec les autres vertus surnaturelles. Il est clair, bien ordonné et plein de choses ; une série de notes placées en appendice précisent quelques points plus spéciaux. Le fond de la doctrine est emprunté à S. Thomas ; Dom Lottin connaît bien cependant les théologiens modernes et

(1) Dans les Stimmen der Zeit (février 1920) le P. Cl. Blume consacre un article à l'étude de ces cantiques : il en retient 44 ou 46 comme œuvres authentiques de Thomas a Kempis (p. 411).

contemporains et il s'en sert fort heureusement pour commenter et compléter les enseignements de S. Thomas.

Parallèlement aux brochures françaises est publiée une Collection en flamand où a déjà paru : 1. *De Godsvrucht der H. Kerk* (La piété de l'Eglise) 1 fr. 50.

— Chefs d'œuvre ascétiques et mystiques (in-18, Couvent des Dominicaines, Monteils, Aveyron), traductions fort soignées de textes spirituels, avec introductions et notes. Le P. V. M. Bernadot O. P. a publié dans cette série : S. Vincent Ferrier, *La vie spirituelle* (1918, 104 pp.) — S. Catherine de Sienne, *Lettres au B. Raymond de Capoue* (1919, 176 pp.) et *Dialogue sur la perfection* 1919, (38 pp.).

— Sous le titre de Ecclesia Orans, les Bénédictins de Maria-Laach ont commencé à publier une série de brochures destinées à étudier les textes et l'histoire de la Liturgie, mais par dessus tout à donner une intelligence plus complète et plus profonde de la prière ecclésiastique et de son esprit. Outre les numéros 1 (Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, xvi-84 p. 1918), déjà épuisé, et 3 (l'ouvrage de Hammenstede annoncé plus haut p. 108), le n. 2 (Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, 2-3 éd., 1919, xii-54 p., Freiburg, Herder), vient de reparaître complètement remanié : l'auteur, en comparant l'*Eucharistie* primitive aux prières juives et grecques d'adoration et d'action de grâces, montre comment et en quel sens la pensée centrale du canon de la messe est celle qu'exprime le *Unde et memores*. .

Publications diverses.

— *Retraites fermées, Pratique et théorie*, par le P. A. Boissel (8° 420 p , Paris, Beauchesne, 1920, 7 fr.) contient peu de théorie et beaucoup de pratique. Cet ouvrage s'adresse avant tout aux directeurs et organisateurs de retraites, pour qui et par qui il a été fait. Il ne contient, en effet, rien d'*a priori ;* les conseils, méthodes, avis, accumulés dans ses pages si denses ne font que résumer les observations et les expériences faites pendant de longues années dans un grand nombre de maisons. Recueillis dans des réunions et des correspondances entre praticiens des retraites, ces documents sont ici très bien groupés et coordonnés. De là l'allure directe, l'aspect concret et précis du livre ; de là aussi son intérêt de premier ordre pour quiconque veut étudier les conditions réelles dans lesquelles fonctionne un des foyers principaux de la vie spirituelle catholique. Une remarque

cependant est nécessaire pour éviter tout malentendu dans l'étude de cette précieuse enquête : en raison du but pratique poursuivi par l'auteur, ce sont les *industries* et l'*organisation* qui attirent surtout l'attention de qui ouvre ce livre. Il ne faudrait pas qu'un lecteur inattentif et sans expérience aille croire qu'on veuille les substituer à l'action intime de la grâce et à l'efficacité des ferventes prières : elles n'ont au contraire pour but que de rendre possible et plus facile ce travail intérieur du Saint-Esprit : mais s'adressant à des directeurs expérimentés et voulant faire pour eux *un directoire pratique*, le P. Boissel n'avait pas à insister sur ce point.

— Les Missionnaires diocésains de France ont réuni eux aussi en volume les résultats de leurs échanges de vue au cours de Congrès tenus en 1913. (*L'apostolat des hommes par les Missions et les retraites*, Paris, Téqui, 1919, 8°, 208 p., 5 fr). On y notera des pages excellentes sur les retraites, de jeunes gens spécialement (p. 114-141), mais surtout un rapport et une discussion du plus haut intérêt sur *la Piété, sa nature et ses obstacles chez les hommes* (p. 94-114).

— Le P. Delbrel (*Les Séminaristes recruteurs des Séminaires*, 12°, xxxvi-180 p., Toulouse, Apost. de la Prière, Paris, de Gigord, 1920, 1 fr. 50) dans un livre qui est un des plus attachants parmi ceux qu'il a infatigablement consacrés à la question du *Recrutement sacerdotal*, invite les séminaristes à collaborer activement eux-mêmes à cette grande œuvre et leur trace excellemment la voie ; il les engage à étudier pour cela la question de la vocation et pour les y aider met à leur disposition (p. 152-177) une ample bibliographie de cette question, bibliographie qui sera utile à bien d'autres qu'à des séminaristes ; par sa méthode, par les remarques qui en font tout autre chose qu'une sèche énumération de titres, elle peut servir de modèle pour ce que nous n'avons pas et qu'il serait pourtant indispensable d'avoir sur toutes les grandes questions de la théologie ascétique.

— Dans le volume très vivant du P. A. Hamon sur les *Auxiliatrices du Purgatoire*, I : *La R. M. Marie de la Providence* (1856-1871), 8°, 546 p., Paris, Beauchesne, 1919, 12 fr., il faut signaler les traits d'abandon et de *confiance en la Providence*, intrépides jusqu'à en être presque déconcertants, qui sont la caractéristique de la vénérée fondatrice ; dans tout l'ouvrage, on étudiera la spiritualité généreuse, extrêmement solide et pratique de cette florissante Congrégation. A noter particulièrement le ch. 10, sur la direction du P. Olivaint (p. 373 suiv.)

et sur la manière dont il guida la Mère Marie dans la lutte contre son impressionnabilité naturelle.

— M. le chan. Guillemant vient de consacrer une intéressante brochure à *La vie des Trappistines au monastère de N.-D. de Belval*, 8°, 70 p., Calais, Imprimerie des Orphelins, 1919. Avec d'excellentes pages sur le rôle des ordres contemplatifs dans l'Eglise, il contient surtout (ch. 2 : qu'est-ce que les Moniales Cisterciennes? et ch. 4 : La Journée d'une Trappistine), une foule de détails précieux qu'il est souvent difficile de trouver réunis avec cette précision et qui permettent de se faire une idée un peu concrète de la forme si belle de vie contemplative réalisée par ces religieuses. Voici par exemple, comme document, leur ordre du jour donné p. 67 et commenté par tout le ch. 4 auquel nous renvoyons le lecteur :

« Les *Us des religieuses Cisterciennes* distinguent pour l'ordre des exercices, trois périodes dans l'année : période d'hiver (du 14 septembre au mercredi des Cendres) ; Carême ; période d'été (de Pâques au 14 septembre.)

« — Nous donnons ci-dessous, pour fixer les idées, l'horaire des jours ouvrables, où il n'y a qu'une Messe, durant la période d'hiver :

2 h. Lever, suivi du petit office de la Sainte-Vierge. — *2 h. 30*, Oraison. — *3 h.* Office canonial, Angelus. Ranger la couche. — Intervalle. — *5 h. 15*, Prime, Chapitre. — Intervalle. — *6 h. 30*, Tierce, Grand'Messe. — Intervalle. — *8 h. 15*, Sexte, Travail. — *10 h. 45*, fin du Travail. — *11 h. 7*, None, Examen particulier, Angelus. — *11 h. 30*, Dîner, Promenade. — *12 h. 45*, Fin de la Promenade. — Intervalle. — *1 h. 30*, Travail. — *3 h. 45*, Fin du Travail. — Intervalle. — *4 h. 30*, Vêpres, Oraison, Collation. — Intervalle. — *6 h. 7*, Lecture. Complies. *Salve*. Examen. — *7 h* Retraite (1) ».

(1) On trouvera des détails analogues, quoique moins abondants, sur les principaux ordres contemplatifs dans l'ouvrage auquel se réfère plusieurs fois M. Guillemant : *La vie contemplative, son rôle apostolique*, par un Religieux Chartreux, Montreuil, 1900. Voici, comme terme de comparaison, d'après cet ouvrage (p. 119, 130) deux autres ordres du jour de communautés féminines contemplatives. Pour les *Carmélites :* lever à *4 h. 3/4* en été (une heure plus tard en hiver), suivi d'une heure d'oraison. Petites heures. Messe. Travail (dans la cellule, autant que possible). Le dîner varie entre *10 h.* et *11 h. 1/2* ; il est précédé d'un demi-quart d'heure d'examen au chœur et suivi d'une heure de récréation prise en commun et en travaillant. Vient ensuite en été une heure de grand silence qui peut être consacrée à l'oraison, au travail ou au

— Le P. H. Watrigant vient de consacrer un très important mémoire à *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle* (= Coll. Bibl. des Exercices, n. 59, Enghien, 1919, 8°, 84 p., 2 fr. 50). Il y étudie le *Modus meditandi* du bénédictin Louis Barbo († 1443) réformateur de la Congrégation de Sainte-Justine, devenue en 1503 Congrégation du Mont-Cassin, le *Meditatorium* du chanoine de Windesheim Jean Mauburnus, réformateur de Livry et mort à Paris en 1502 ; enfin les sources de l'*Ejercitatorio* du célèbre réformateur de Montserrat Cisneros († 1510). Les trois études sont étroitement liées entre elles et montrent comment les méthodes de méditation des Frères de la vie commune se sont transmises avec certains de leurs écrits aux réformes bénédictines du quinzième siècle.

— La thèse de M. J. Souilhé sur la *Notion platonicienne d'intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*, 8°, XII-276 p., Paris, Alcan, 1919, consacre un chapitre (II, ch. 1, p. 117-142) à étudier le rôle d'*intermédiaire* de la tempérance et de la justice (σωφροσύνη et δικαιοσύνη) et la recherche du souverain bien, de la vie idéale, dans la vie *mixte*, mélangée (βίος μικτός de plaisir et de science, opposée à la vie moyenne, μέσος βίος). Ces pages peuvent éclairer les controverses des docteurs scolastiques *de medio virtutum* (v. g. S. Thomas, 1-2, q. 64) — et aussi les discussions sur les vies active, contemplative et mixte, qui dans S. Augustin se rattachent déjà (*de Civitate Dei*, XIX, 19, M. 41, 647) aux spéculations de la philosophie grecque.

— Les éditeurs Georges Crès et Cie (Paris, 21 rue Hautefeuille) publient une *Anthologie des Ecrivains Catholiques* qui a débuté en 1917 par *l'Anthologie de poètes Catholiques de Villon jusqu'à nos jours* recueillie et annotée par M. Robert Vallery Radot. Dans la même

repos. De *2* à *3 h.* vêpres et lecture spirituelle. Travail, puis l'oraison du soir, de *5* à *6 h.* au chœur; souper ou collation, récréation d'une heure. Complies ; temps libre consacré aux dévotions particulières. A *9 h.* Matines, examen, coucher vers *11 h.* — A la *Visitation : 5 h.*, lever, suivi d'une heure d'oraison et de Prime *(Petit Office)*; *6 h. 3/4* travail ; *8 h.*, Tierce, Sexte, Messe, None, examen puis travail ; *10 h.*, dîner, récréation ; *12 h.*, travail en silence ; *2 h.*, lecture en particulier que chacune fait où bon lui semble : au chœur, au jardin ou dans sa cellule ; *3 h.*, vêpres ; assemblée où chaque religieuse rend compte de sa lecture pendant que les autres travaillent en silence ; *5 h.*, Complies, oraison, temps libre ; *6 h.*, souper, récréation ; *8 h.*, lecture en commun ou entretien spirituel ; Matines ; Examen, lecture des points à méditer le lendemain ; *10 h.*, coucher.

collection vient de paraître un nouveau volume sur les *Prosateurs français du dix-septième siècle* par H. Brémond et Ch. Grolleau, VI-448 p. 1919, 6 fr. : « Nous aurions voulu faire du présent recueil une sorte de *Manuel du chrétien* à l'usage des lettrés, presque un livre d'heures » en sorte qu'on pût « le lire et le méditer à l'Eglise. » (*Avant-Propos*) Le choix des morceaux s'inspire de ce double critérium : valeur littéraire, valeur spirituelle. Les classiques qui, comme saint François-de-Sales, Bossuet et Bourdaloue, se trouvent dans toutes les mains sont représentés simplement par un ou deux morceaux de choix : à très juste raison les éditeurs ont fait large place aux auteurs moins abordables pour le grand public : par là leur recueil sera fort utile à tous ceux qu'intéresse la spiritualité du dix-septième siècle en leur mettant sous la main, bien édités, avec des introductions à la fois précises, pleines de choses et extrêmement savoureuses, une foule de morceaux caractéristiques. Le point de vue *littéraire* choisi par les auteurs explique à la fois et les omissions et les choix qui auraient été quelquefois différents dans une anthologie *doctrinale*. C'est à côté de la belle *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* le complément naturel des volumes parus et un avant-goût de ceux qu'on nous promet pour un avenir prochain. (1)

Paraîtra bientôt dans la même collection une *Anthologie franciscaine du moyen-âge* par M. Beaufreton.

Nécrologie.

— Mgr Emmanuel Martin de Gibergues, né à Paris le 4 août 1855 et décédé le 28 décembre 1919, a été avant tout un apôtre, soit comme supérieur des Missionnaires diocésains de Paris qu'il avait fondés, en 1890, avec Mgr Lenfant, soit comme évêque de Valence depuis 1912. Il a trouvé cependant au milieu de ses travaux le temps d'écrire plusieurs ouvrages d'une piété solide, très pénétrante et très personnelle. Citons entr'autres : *La Ferveur*, 1909; *La Simplicité d'après l'Evangile*, 1909 ; *la Messe et la Vie chrétienne*, 1911, etc.

— Le 30 octobre 1919, Dieu a rappelé à Lui l'âme de Dom Bruno Destrée sous-prieur et maître des novices de l'abbaye bénédictine du

(1) On regrettera cependant que dans un ouvrage avant tout littéraire, mais paraissant avec l'*imprimatur* ecclésiastique, rien ne vienne indiquer que les ouvrages d'où sont tirés certains textes, fort beaux du reste, de Duguet par exemple, sont inscrits au catalogue de l'*Index*.

Mont-César à Louvain. — Né à Marcinelle le 10 avril 1867, il fut séduit très jeune par le goût des choses littéraires et artistiques. Il publia de poëmes d'une élégance mesurée et délicate d'une tonalité à la fois fervente et contenue. Le culte de la beauté le conduisit à Dieu. C'est en aimant qu'il apprit à croire. Il entra à Maredsous en 1899 et fut envoyé l'année suivante à l'abbaye naissante du Mont-César à Louvain (1).

Sa spiritualité était le reflet de son âme si simple, si pacifique, si modeste, si éprise de grandeur morale, si absolument attachée à son idéal. Etranger à tout pessimisme, il mêlait invariablement la joie et la bonne humeur à sa vie spirituelle. Celle-ci reposait tout entière sur un profond esprit d'oraison. Car, moine dans toute la force du terme, il était esssentiellement homme de prière et de liturgie. C'est dans un commerce prolongé et affectueux avec Dieu, dans la psalmodie de l'office divin et dans la lecture des Ecritures qu'il trouvait le secret de répondre généreusement à l'appel divin et de porter sa croix de chaque jour.

D'une rare fidélité, d'une constante loyauté, d'une ferveur toute désintéréssée dans ses amitiés, il avait grande joie à se communiquer à ceux qu'il aimait. Si sa parole était parfois forte et incisive, son cœur était très tendre et très doux. Il y avait tant de charme dans sa charité, tant de douceur dans la candeur de son commerce, tant de bonté compatissante de la part de ce converti. Il professait un grand amour pour sa vocation bénédictine et il en disait souvent à Dieu d'humbles mais sincères et ardentes actions de grâces. Sa vie répondait bien au texte de S. Paul qu'il aimait à citer : « Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la justice » (Gal. V, 21.)

Dom Idesbald Van Houtryve O. S. B.

(1) En 1893 il publia les « Poèmes sans rime ». Après son entrée en religion en 1908 « Au milieu du chemin de notre vie » et en 1918 « Impressions et souvenirs ». Il a écrit encore la vie de la Mère Deleloë, une mystique bénédictine du dix-septième siècle, ainsi que divers opuscules et articles.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1919).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Garrigou-Lagrange, R. O. P. — La mystique et les doctrines fondamentales de S. Thomas. — *Vie Spirituelle*, 1920, 1, 217-228.

« Notons ici les principales confusions qui rendraient [la doctrine de S. Thomas] essentiellement antimystique. Elles ont été faites surtout par les théologiens nominalistes... » Considère dans cet article la *connaissance intellectuelle* et la *vie surnaturelle*.

Stolte H. — Entwurf zu einer Hermeneutik des *erbauungsuchenden* Bibelstudiums. — *Theol. und Glaube*, 11, 38, 56.

Voir aussi plus haut, p. 177, **Naval** ; 195, **Delbrel**.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Sempé L., S. J. — La vie spirituelle : ses trois voies. — *Messager du Cœur de Jésus*, 1920, 95, 102-108.

Les trois voies sont, à la fois, « trois étapes, si on ne considère chacune d'elles qu'au moment où elle devient prépondérante » et, dans

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité : elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Dans le présent numéro, pour éviter de donner une liste trop longue, on a exclu tout ce qui est antérieur à 1919 et on s'est borné à la *spiritualité catholique* proprement dite, sans essayer du reste d'être complet. Pour 1920 seulement, on s'efforcera de signaler autant que possible toutes les publications importantes ; encore laissera-t-on pour le moment de côté les travaux de pure *hagiographie* ou de *psychologie* pour lesquels on renvoie aux *Analecta Bollandiana*, à la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, à la *Revue Néoscolastique*, etc.

leur nature intime, « trois fonctions vitales qui débutent ensemble, se développent parallèlement quoique inégalement, et se consomment d'un même coup dans la gloire. » Décrit ce développement parallèle dans quatre états successifs (strict état de grâce, justice complète, perfection chrétienne, sainteté héroïque).

Arintero J., O. P. — Du désir de la perfection. — *Vie spirit.*, 1920, 1, 296-302.

Forest M.-C — Jusqu'à l'âme. Le formalisme dans la pratique religieuse. — *Revue dominicaine* (Canada), décembre 1919.

Garriguet L. — Le Bon Dieu. Essai théologique sur l'infinie miséricorde divine. (Aux âmes qui ont peur de Dieu). Paris, Bloud, 16°, 238 p.

Existence, causes, tristes effets de la peur de Dieu. La crainte de Dieu dans l'A. T. Manifestations de la bonté de Dieu envers les pécheurs, les mourants, etc...

Vaughan (Bish. J. S.). — Happiness. Here and Hereafter. — *Month*, 1920, 135, 201-211.

Lattey C. S. J. — Back to Christ, a study of His Person and Claims. New-York, Paulist Press, VII-119 p., 1 doll.

Joret D. O. P. — Les dons du Saint-Esprit. — *Vie spir.*, 1920, 1, 229-237 ; 289-295.

« Il faut que des instincts divins nous viennent en aide transitoirement... Les vertus sont le domaine propre de l'ascétisme... les dons sont les facultés propres de la vie mystique. »

Noble H. D. O. P. — Le problème psychologique de la grâce. — Psychologie de l'état de grâce. — *R. des Jeunes*, 22, 365-379 ; 23 (1920), 5-18.

Alameda S. — El aumento de la gracia. — *Rev. ecclesiastica* (Valladolid) 23 (2), 161-166 ; 1920, 24 (1), 45-52, 166-173, 209-216.

Discute la question : toutes les âmes peuvent-elles en cette vie croître indéfiniment en grâce et en sainteté ? Ou bien y a-t-il pour chacune d'elles un degré de grâce déterminé par Dieu qu'elles ne pourront dépasser ?

Voir aussi plus haut p. 182, **D. C. Marmion** ; 191, **Marchetti** ; 191, **Frey** ; 195, **Missionn. diocésains.**

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Tauzin E. — Les lois de la conversion d'après un livre récent (H. Ghéon). — *R. Clergé franc.*, 100, 339-350.

Turco N. — Il trattamento morale dello scrupolo e dell'ossessione morbosa, vol. II, Torino, Marietti, 16° 473 p. (les deux vol. 32 fr. 50).

Agius T. J. S. J. — Scrupules and mental breakdown. — *Eccles. Review*, 1920, 62, 12-22.

On groupe souvent sous le nom de *scrupules* des états psychologiques qui ne sont pas sans rapports entre eux, mais restent distincts et demandent à être traités différemment (conscience erronée, conscience timorée, pusillanimité, nature soupçonneuse, abattement); analyse de ces états divers et étude de leurs relations, en vue d'un traitement plus rationnel.

Sertillanges A. D. — Le corps et l'âme dans les maladies de l'esprit. — *R. des Jeunes*, 1920, 23, 247-264.

A propos de **Deschamps**, *Les maladies de l'esprit et les Asthénies*, Alcan, 1919. « Comment interpréter, en cas de maladie mentale grave ou légère, le rôle de l'âme et de ses facultés d'une part, de l'autre le rôle du corps et de ses fonctions? »

Bureau P. — Les conditions d'une formation morale efficace. — *Nouv. Journée*, 1920, 1, 98-111.

Noble H. D. O. P. — L'éducation des passions. Paris, Lethielleux, 12°, 262 p., 4 fr. 50.

Psychologie de la passion ; problèmes de la moralité des passions ; éducation morale des passions.

Bernadot M. V. O. P. — Sur la mortification. — *Vie spirit.*, 1920, 1, 309-311.

« C'est en vertu du baptême d'abord que tout chrétien est strictement tenu à la mortification .. De même que la vie de Jésus, dans ce sacrement, nous est donnée comme un germe dont il faut procurer la croissance, de même sa mort nous est communiquée comme un principe dont il faut tirer les applications diverses... »

Janvier M. A. O. P. — Exposition de la Morale Catholique. Morale spéciale : IX. La Justice envers Dieu ; la vertu de religion. (Conférences de N.-D.) Paris, Lethielleux, 8°, 6 fr.

La vertu de Religion ; culte privé ; culte public ; grandeur, efficacité de la prière ; adoration et sacrifice. — Prières adressées à Dieu, aux saints ; intentions dans la prière ; qualités de la prière ; la prière de Jésus pendant la Passion.

Gardeil A. O. P. — L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion. — *R. thomiste*, n. s. 2, 214-225 ; 342-355.

La vertu de religion, vertu morale première. « S. Thomas couronne l'exposé de sa doctrine par cette sentence : *la vertu de religion est identique à la sainteté :* l'esprit seul diffère. » 2-2 q. 81, a. 8. — La dévotion.

Ruiz Amado, S. J. — Nuestra alegría. Barcelona, libr. relig. (Aviño 20) 12°, 180 p.

Sur la joie spirituelle et ses motifs.

Voir aussi plus haut p. 193, **Lottin**.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

O'Neill P. — Divine charity, its nature and necessity. Dublin, Gill, 8°, VIII-136 p., 4 sh.

Mager A. O. S. B. — Zur Wesensbestimmung der Mystik. — Alte und neue Wege in der Mystik. — Zur Stufenfrage in der Mystik. — *Benediktinische Monatschrift* (Beuron) 1 (1919), 129-143 ; 305-326 ; 2 (1920), 40-56.

Arintero J. O. P. — Cantar de los Cantares. Exposición mística con nueva versión castellana... Salamanca, Calatrava, 4°, 512 p., 6 pes.

Commente les différentes parties du *Cantique* comme correspondant aux degrés de la vie mystique où il distingue cinq phases principales. Cf. **Villada**, *Raz. y Fé*, 56 (1920) 377-380.

Arintero J. O. P.— La verdadera perfección cristiana implica vida mística,— *Ciencia tomista* septemb. 1919.

Thurston H. S. J. — Some physical phenomena of mysticism : The odour of sanctity. — The absence of cadaveric rigidity. — *Month*, 1920, 135, 40-49 ; 237-247.

Continuation des enquêtes signalées plus haut, p. 108.

Voir aussi plus haut p. 188, **Maréchal**.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Rung A. — Incense of the soul, a treatise of prayer. Buffalo, Catholic Union, 35 p., o, 40 doll.

de Tonquédec J. — Les exercices de la vie spirituelle : l'examen de conscience. — *Bull. des catholiques écrivains et publ.*, 1920, 20 janvier, n. 15.

Dayet J. S. M. M. — Les exercices spirituels selon la méthode du B. de Montfort. — *Le Règne de Jésus par Marie*, (S. Laurent-s/Sèvre), 1920. t. 21, p. 7-13.

Plater C. — Popular retreats since 1912 : I. Retreats for Men. — *Month*, 1920, 135, 248-255.

Sempé L. S. J. — La liturgie et l'ascèse dans la vie spirituelle. — *Messager du Cœur de J.*, 1920, 95, 173-177 ; 234-239.

Vismara E. M. — La liturgia cristiana e la participazione del popolo. Vicenza, Soc. tipograf., 8°, XVI-804 p., 5 fr.

Chauvin (Dom P.). — L'actualité de la liturgie. — *Lumen*, 1920, 1, 74-83.

Pellet Ch. — La messe et notre croix, Méditations sur les prières de la sainte Messe, Paris, Lethielleux, 12°, 212 p.

Lahargou P. — Education et ascèse eucharistique. — *Hostia*, 1920, 4, 12-19.

Causes psychologiques du ralentissement des enfants dans la pratique de la Communion fréquente. Remèdes.

Bord J. B. — Action purificatrice de la Communion d'après la liturgie. — *Vie et Arts liturgiques*, 1920, t. 6, 193-201.

Voir aussi plus haut p. 194, **Boissel**; 193, **Beaudouin**; 185 et suiv., **Mélanges-Watrigant**.

VI. — ÉTATS DE VIE.

Cohausz O. S. J. — « Paulus », ein Buch für Priester. Warendorf-i.-W., Schnell, 350 p., 9 M.

Expose la doctrine de S. Paul sur la vie sacerdotale et apostolique.

Un Supérieur de Grand Séminaire. — Trois systèmes d'éducation cléricale. — *Rev. Clergé franç.*, 100, 227-235.

Micheletti A. M. — Constitutiones Seminariorum clericalium ex Codice Piano-Benedictino, omnium gentium sacris institutis accommodatae. Taurini, Marietti, 8°, XXVI-245 p., 12 fr.

Vermeersch A. S. J. — Les exercices spirituels de dix jours pour le clergé régulier. — *Mélanges-Watrigant*, 122-127.

Cotel P. S. J. — Catéchisme des vœux, nouvelle édition, revue et mise en harmonie avec le Code de Droit canon, par le P. **E. Jombart**, S. J. Bruxelles, Dewit, 16°, 120 p.

Lemonnyer A. O. P. — Apologie pour la vie religieuse. — *R. des Jeunes*, 1920, 23, 365-378.

Etude avec larges extraits sur la traduction française (*Religio religiosi*, Rome, Desclée, 1919) de l'apologie autobiographique publiée par S. E. le Card. Gasquet à l'occasion de ses noces d'or de vie religieuse. Cf. plus haut, p. 109.

Chapman J. — Benedictine Monachism. — *Downside Review*, octobre 1919, p. 80.

Thurston H. — Benedictine Monachism. *Month*, 134, 430-440.

Deux études sur la vie religieuse bénédictine à propos du livre de D. C. Butler recensé plus haut, p. 171.

Baud M. L. — L'initiation religieuse des petits enfants. — *Vie et Arts liturg.*, 1920, 6, 170-174.

Fargues M. — Le problème de la première formation religieuse. — *R. des Jeunes*, 22, 297-310. — Cf. **Cazes M. F.**, O. P. dans *Vie spir.*, 1, 351-355.

Delerue F. — La parole éducatrice au catéchisme de première Communion. Paris, Beauchesne, 8°, XIV-332 p., 7 fr.

Série d'entretiens en vue de la première formation des enfants à la vie spirituelle.

Voir aussi plus haut p. 192, **Goyenèche**; 195, **Delbrel**.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Ἱερὸν ἐγχειρίδιον, Manuale sacro, raccolta di preghiere estratte dai libri liturgici greci. Grottaferrata, tip. S. Nilo, 16°, π-80 p.

Preces **Gertrudianae**. — Ed. nova altera, recognita a mon. O S. B. Beuron. Friburgi, Herder, 16°, XX-274 p., 2 fr. 40.

Edition, *revue* par un bénédictin de Beuron, du recueil de prières tirées de Ste Gertrude et de Ste Mechthilde publié par un anonyme à Cologne en 1670.

Les Exercices de **Ste Gertrude**, trad. du latin par le R. P. **Emmanuel**, O. S. B. Paris, Art catholique, 16°, 5 fr.

Tauler J. — Les leçons du mystère de Noël. Pour le temps de l'Epiphanie. — *Vie spirit.*, 1920, I, 204-215; 273-279.

Deux sermons traduits sur l'original et annotés par le **P. E. Hugueny, O. P.**

Caterina da Siena (Santa). — Preghiere ed elevazioni, a cura del **P. I. Taurisano**, O. P. Roma, Ferrari, 1920, 3 l.

Les Oraisons de **Ste Catherine de Sienne**, trad. par un religieux dominicain. Paris, Art Catholique, 16°, 5 fr.

Ste Catherine de Sienne. — Elévations. — *Vie spir.*, 1920, I, 344-350.

Tommaso a Kempis. — Soliloquio dell'anima, trad. da **G. Albera**. Faenza lib. Salesiana, 32°. 186 p. l. 1, 50.

The letters of St Teresa, translated from the spanish by the Benedictines of Stanbrook, vol. I, London, XIX-308 p., 9 sh.

Voir aussi plus haut p. 194, **S. Vincent Ferrier, Ste Catherine de Sienne**; 192, **Ruysbroeck**; 193, **Thomas a Kempis**; 197, **Brémond-Grolleau**).

2. — Documents.

Laborde E J. — L'esprit de **Saint François Xavier**. Bordeaux (chez l'auteur, 102, rue Berruer), 1920, 8°, 184 p., 5 fr.

Recueil de traits de la vie du saint et d'extraits de ses lettres, groupés méthodiquement.

(Une Carmélite). — La B^e Mère **Anne de S. Barthélemy**. Malines, Ryckmans, 8°, 252 p.

Kurth G. — Deux lettres sur la Communion. — *Hostia*, 1920, 4, 10-11.

Toniolo G. — Le mie memorie religiose. Milano, Vita e Pensiero, 8°, 112 p., 2 l., 25.

Ghéon H. — L'Homme né de la guerre, témoignage d'un converti. Paris, *Nlle Revue française*, 8°, 221 p.

Ghéon H. — Notes sur la vie chrétienne du lieutenant de vaisseau Dupouey (avec des *Prières* recueillies dans son journal). — *Vie spir.*, 1920, 1, 327-343.

Fleury-Divès P. — Une âme réparatrice **Simone Denniel**, d'après ses lettres et son journal (1886-1911). Lyon, Vitte, 16° IV-122 p.

Gusmini (Card. G.). — Memorie edificanti di **Elena Rocca**, giovane imolese. Bologna, tip. Salesiana, 167 p , 2 l., 50

Un intéressant appendice du P. Mattiussi contient les interrogatoires auxquels fut soumise la jeune fille touchant sa contemplation mystique.

Pace P. — Un apostolo del SS. Nome di Gesù, **Teresa Rossi** (1837-1918), Genova, Scuola tipog. 1920, 8°, 59 p.

Biographie d'une femme du peuple morte en odeur de sainteté et qui paraît avoir été favorisée de dons extraordinaires.

Voir aussi plus haut p. 195, **Hamon**; 196, **Guillemant**.

3. — Travaux.

Müller H. F. — Plotinus und der Apostel Paulus. — *Hermes*, 54, 109.

Sempé L. — Les caractères de la piété dans la primitive Eglise. — *Messager du Cœur de J.*, 1920, 95, 239-246 (à suivre).

Sparrow-Simpson W. J. — Letters of St Augustine. London, Soc. for Prom. Christ. Knowledge, 10 sh.

Etude sur les lettres de S. Augustin; les groupe par ordre des matières.

Van Roey E. — De charitatis in ceteras virtutes regimine quid doceat S. Augustinus. — *Vie diocésaine* (Malines), 1920, 9, 6-22 (à suivre).

Maréchaux B. O. S. B. — La construction ascétique de S. Augustin. — *Vie spir.*, 1920, 1, 312-326.

Saudreau A. — Les Maîtres de la Vie spirituelle : S. Maxime. — *Vie spir.*, 1920, 1, 255-264.

Matthieu E. — Les Ermites dans l'ancien diocèse de Cambrai. — *Mél.-Watrig.*, 1920, 78-82.

Kurth. G. — Encore l'origine liégeoise des béguines. — *C. R. de l'Acad. Royale de Belgique* (*Sciences et Lettres*), 1919, n. 4, 133-169.

Durantel J. — Saint Thomas et le Pseudo-Denis. Paris, Alcan, 8°, 274 p.

Underhill (Miss E.). — Jacopone da Todi : a spiritual biography. London, Dent, 8°, XI 521 p., 16 sh.

Egerton Castle (Miss). — A vindication of Jacopone da Todi. — *Month*, 1920, 135, 220-252.

Mise au point de certaines parties de l'ouvrage précédent.

Dominican of Carisbrooke (a). — Dominican contemplatives. London, Burns and Oates, 8°, 82 p., 3 sh. 6 d.

Richstätter K. S. J. — Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. — I. Predigt und Mystik. Paderborn, Bonifatius-dr. 8°, XVI-204 p.

Semprini G. — Il Concetto di preghiera nell'*Imitazione di Cristo*, in rapporto con quello di altri mistici. — *Rivista di psicologia* (Bologna) sept. 1919, 302-328.

Semprini G. — La Morale dell'*Imitazione di Cristo* : la virtù come disciplina dell'anima. — *Riv. di filos neoscolastica*, 11, 589-601.

Colunga E. O. P. — Los alumbrados espagñoles. Salamanca, Calatrava, 4°, 20 p.

de Madariaga A. S. J. — De Ascética ignatiana. *Mensajero del Corazón de Jésus* (Bilbao), 1920, 65, 105-109; 177-183 (à suivre).

Etude ascétique de la *Correspondance* de S. Ignace.

Sortais G. — Méthode d'oraison dans les exercices spirituels de S. Ignace. — *Rev. prat. d'Apologétique*, 1920, 29, 652-665,

Etudie l'aspect *psychologique* de cette méthode.

Cuervo J. O. P. — Fr. Luis de Granada verdadero y unico autor del *Libro de la Oración*. — Estudio critico definitivo. Replica documentada a un escritor francés. Madrid, Revista de Archivos, 8 pes.

Sanchez E. — La santa de los seráficos amores eucarísticos, o vida eucarística de santa Teresa de Jesús. Madrid, Hernandez, 8°, 476 p., 4 pes.

Olgiati F. — La pretesa imbecillità di S. Luigi Gonzaga e le teorie pedagogiche del Förster. — dans *Saggi apologetici*, 1, c. 6, Milano, Vita e Pensiero.

Leclerq J. — Saint François de Sales à la Visitation. Bruxelles, Dewit, 214 p., 4 fr. 50.

Sur S. François de Sales directeur des religieuses de la Visitation.

Braunsberger O. — De clero Germaniae saeculo XVI exercitiis adiuto. — *Mélang. Watrig.*, 1920, 88-96.

Thurston H., Boudinhon A. — Notes sur les prières les plus usitées : le *Souvenez-vous*. — *Rev. Clerg. franç.*, 100. 246-260.

N. — Saint Teresa and her first english daughters. London, Sands, 276 p., 5 sh.

Brémond H. — Un ménage mystique : *les Hélyot.* — *Nouvelle Journée*, 1, 12-26 ; 112-119.

Brémond H. — Pierre Nicole ou l'anti-mystique. — *Les Lettres*, 1920, , 173-241.

Inintelligence de la vie mystique chez Nicole : comment il en résulte que les arguments qu'il oppose aux faux mystiques atteignent la plupart également les vrais mystiques comme Ste Thérèse et S. Jean de la Croix.

Rebelliau A. — La Correspondance de Bossuet : Bossuet en mission à Paris ; Bossuet et Port Royal. — *Rev. 2 Mondes*, 53, 624-655 ; 54, 161-179.

Poncelet A. — La première retraite publique en Belgique (1739). — *Mél. Watrig.*, 1920, 96-103.

Mury P. — Une retraite fermée à Molsheim au XVIIIe siècle. — *Ibid.*, 104-108.

Dutouquet H. — La maison de retraites de Dijon au XVIIIe siècle. — *Ibid.*, 109-114.

Collet F. — Une association de retraitants. — *Ibid.*, 115-117,

Fondée par le Vén. A. Receveur, de Besançon (1804). Texte du règlement.

Hanssens J. — Les retraites sacerdotales en Belgique de 1808 à 1831. — *Ibid.*, 118-121.

Albers P. — De Hoogeerwaarde P. J. Roothaan en de Geestelijke Oefeningen van den H. Ignatius· — *Ibid.*, 147-150.

Restrepo D. — Exercitia viris in Columbia tradita. — *Ibid.*, 128-129.

Van Miert L. — L'Œuvre des retraites fermées en Hollande. — *Ibid.*, 130-134.

Cervos F. — Casa de Ejercicios de Chamartin de la Rosa. — *Ibid.*, 135-137.

Radaeli E. — Le Missioni e la missione Urbana di Roma. — *Ibid.*, 138-142.

Voir aussi plus haut p. 185, **Mélanges-Watrigant** ; 194, **Casel** ; 197, **Souilhé** et **Watrigant**.

Toulouse. — Imp. Catholique Saint-Cyprien, I. Vidaillon. — *Le Gérant* : A. SOUCASSÉ.

LA VIE ÉRÉMITIQUE

AU MOYEN AGE

A toutes les époques, il y a eu des ermites dans la Chrétienté, même au dix-septième siècle (1), même au dix-neuvième ; et il s'en rencontre encore quelques-uns de nos jours. Mais c'est au moyen âge, et principalement aux onzième, douzième et treizième siècles, que la vie érémitique a été le plus florissante en Occident et a produit ses plus beaux exemplaires. Presque tous les grands fondateurs d'ordres religieux de ces temps et un bon nombre de fondateurs de monastères ont pratiqué cette forme de vie ascétique. Il suffira de rappeler les noms suivants : S. Romuald, le Bienheureux Hildemar, initiateur des chanoines réguliers d'Arouaise, S. Bruno, S. Robert de Molesme, S. Etienne de Muret, fondateur de Grandmont, le B. Vital de Savigny, le B. Robert d'Arbrissel, S. Bernard de Tiron, Raoul de la Futaie, Pierre des Etoiles, fondateur de Fontgombaud, Robert d'Aurillac, fondateur de la Chaise-Dieu, S. Guillaume Magno, fondateur des Guillelmites, S. Jean de Matha. S. François d'Assise et ses premiers disciples demeurèrent aussi, tout d'abord, dans la solitude.

On se propose d'étudier, dans ce travail, les ascètes vivant isolément ou par petits groupes, mais non pas ceux qui se réunirent pour former des communautés ou des colonies semi-érémitiques, comme les Camaldules, les Char-

(1) A. Gazier, *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris, 1904, p. 211 sq. ; Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. Ier : *l'Humanisme dévot*, Paris, 1916, p. 336.

treux, les Ermites de Saint-Augustin (2). On ne s'occupera pas non plus des reclus et des recluses, dont le genre de vie mérite une étude spéciale.

Pour étudier la vie érémitique médiévale, on dispose de nombreuses sources d'information. Nous n'avons pas cru devoir nous contenter de puiser exclusivement aux sources latines (vies de saints, chroniques, textes historiques, liturgiques, etc.). Nous avons aussi mis résolument à contribution les textes français, anglais, allemands, irlandais. La plupart de nos chansons de geste, des romans d'aventure, des contes et autres œuvres rédigées en langue vulgaire ont eu pour auteurs des gens d'église, ou ont été élaborées sous l'influence des moines et des clercs, gens bien placés pour connaître la vie des ermites. Et, de fait, l'ermite était une figure si familière au moyen âge, que la place qu'il occupe dans ces productions littéraires est loin d'être sans importance. Cette « littérature de grand air », comme on l'a appelée, nous offre des peintures souvent aussi exactes et presque toujours plus vivantes des mœurs du temps que les textes rédigés en latin. « Le fond des récits épiques est réaliste et historique », a-t-on dit avec justesse. Non point que les chansons de geste utilisent toujours des événements précis ; mais « elles narrent, avec l'idéalisation inhérente à toute œuvre d'art, des aventures dont les modèles se retrouvent dans la vie journalière, elles dépeignent des sentiments et des mœurs imités du réel (3) ».

Aussi croyons-nous qu'une étude du genre de celle-ci, qui serait basée uniquement sur un dépouillement consciencieux de la collection patristique de Migne, risquerait de

(2) On trouvera une liste des congrégations d'ermites dans l'art. *Einsiedler* du *Kirchenlexicon* de Hergenroether et Kaulen.

(3) Gonzague Truc. *Sur la littérature du moyen âge* (*Revue du mois*. XV, 1913, p. 203). Consulter, en outre, sur ce point Gaston Boissier, *Les épopées françaises du moyen âge* (*Revue des deux mondes*, 15 juillet 1884, p. 254), J. Flach, *La naissance des chansons de geste* (*Journal des savants*, 1909, p. 31-34), et surtout J. Bédier, *Les légendes épiques ; recherches sur la formation des chansons de geste*, Paris, 2e éd., 1914.

laisser dans l'ombre plus d'un détail précieux, non point seulement pittoresque, mais même d'une réelle valeur documentaire.

*
* *

I. Position canonique des ermites. — Les ermites dont il sera question dans le présent travail sont désignés dans les textes latins sous le nom d'*eremitae* ou d'*anachoritae*. *Anachorita* est aussi employé quelquefois pour désigner les reclus, immobilisés dans une étroite cellule, lesquels cependant sont plus souvent appelés *inclusi*.

Il y eut, au moyen âge, beaucoup de reclus et beaucoup de recluses. Mais on conçoit que la vie érémétique non recluse, dans la solitude des bois, des îles et des déserts, ne convenait en aucune façon au sexe féminin. Aussi les exemples de femmes-ermites sont-ils extrêmement rares (4). Les autorités ecclésiastiques durent interdire ce genre de vie aux femmes qui eurent la fantaisie de vouloir l'embrasser.

L'ermite était un personnage dont l'existence était officiellement reconnue. Au sixième siècle, la règle de S. Benoît, la grande règle monastique de l'Occident, l'avait rangé dans la catégorie des ascètes authentiques (5), et les canons des conciles s'étaient occupés de régler l'accès à la vie érémitique (6). Dans les documents officiels, les ermites ne manquaient pas de faire suivre leur signature du mot « *eremita* (7) », de même que, de nos jours, un religieux fait suivre son nom des initiales de son ordre. Par son vêtement

(4) Voir l'histoire curieuse et authentique d'une femme ermite en plein XVIIe siècle, chez Gazier, *loc. cit.*

(5) *Regula S. Benedicti, cap. I : De generibus monachorum.*

(6) Concile de Vannes de 463, can. 7 (Mansi, t. VII, col. 954); Conc. d'Agde de 506, c. 38 (VIII, 331); Conc. de Tolède de 648, c. 5 (X, 769); 2e Conc. *in Trullo* de 692, c. 41 (XI, 964).

(7) On trouve de nombreuses signatures d'ermites au bas des chartes du XIIe siècle. Voir notamment Anger, *Cartulaire de l'Abbaye de St-Sulpice-la-Forêt*, Rennes, 1911, p. 420, 433, Léon Maitre et P. de Berthou, *Cartul. de l'Abbaye de Ste-Croix-de-Quimperlé*, Rennes, 1904, p. 218, Morin, *Preuves de l'hist. de Bretagne*, t. I, col. 554.

l'ermite se distinguait facilement des autres religieux (8).

Il avait sa place marquée dans l'économie ecclésiastique. « Moines, chanoines, ermites » de telles mentions ne sont pas rares (9). Un ordre d'énumération assez curieux se présente dans le *Liber vitae* de l'église de Durham : *nomina regum vel ducum*, — *nomina reginarum et abbatissarum*, — *nomina anachoritarum*, — *nomina abbatum gradus presbyteratus*, etc. (10). Les plus anciennes insertions dans cet obituaire remontent au neuvième siècle. Une litanie du missel irlandais de Stowe, lequel appartient à cette même époque ou au siècle suivant, renferme une invocation « *per theoricam vitam anachoritarum* (11) ». Enfin, actuellement encore, les ermites sont invoqués conjointement avec les moines dans les litanies des saints : *omnes sancti monachi et eremitae*. La place des ermites est donc formellement reconnue, au sein de la société chrétienne, dans l'Eglise militante comme dans l'Eglise triomphante.

A toute époque on trouve des ermites indépendants. Toutefois, les conciles s'occupèrent de bonne heure de soumettre à l'approbation et au contrôle des évêques et des abbés les vocations à la vie solitaire (12). L'entrée en solitude était souvent inaugurée par l'émission de vœux qui donnait lieu à une véritable profession religieuse. On possède le texte d'une licence accordée par Thomas de Cor-

(8) « Clotheden hem in copis to ben knowen from othere ;
And shopen hem heremites here ese to have. »
(*Piers the Plowman*, *Ed.* Skeat, B. *Prol.* v, 56-57).

(9) *Manners and Mede of the Mass*, dans *Lay Folks Mass Book*, *éd.* T. S. Simmons, London, 1879, p. 595. — Robert, évêque de Langres, ayant reçu le rouleau mortuaire de S. Bruno, promet les prières des chanoines, prêtres, moines et ermites de son diocèse (Bollandistes, Oct., III, p. 743).

(10) *Liber vitae eccles. Dunelmensis*, London (*Surtees Soc.*), 1841.

(11) *Ed.* F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 244.

(12) Voir les statuts de Richard II, roi d'Angleterre, cités par Jusserand, *English Wayfaring Life in the Middle Ages*, London, 1892, p. 139 ; du même, *Les Anglais au moyen âge*, Paris, 1893, p. 76, et les textes des conciles cités plus haut.

bridge, archevêque d'York de 1300 à 1304, à Simon de Meynill de mener la vie érémitique en compagnie d'un certain frère Jean (13). Avant de s'installer dans la solitude de Finchale, sur les bords de la Wear, à quelques miles de Durham, Godric († 1170) requit la permission de son évêque (14). De même, au douzième siècle également, Barthelemy, l'ermite de l'île de Farne (15).

Le biographe de S. Etienne de Muret († 1124) nous a conservé la formule de sa profession érémitique. Nous la citons à titre de spécimen :

Ego, Stephanus, abrenuntio diabolo et omnibus pompis eius, et offero atque reddo meipsum Deo Patri et Filio eius et Spiritui sancto, trino et uni Deo vivo et vero. (*Ayant écrit son acte de profession et ayant mis à son doigt un anneau comme marque de l'alliance qu'il voulait contracter avec Jésus-Christ, il plaça sa charte de profession sur sa tête et ajouta ce qui suit*) : Omnipotens et misericors Dominus, Pater et Fili et sancte Spiritus, qui semper et idem permanens vivis et regnas, trinus et unus Deus, ego, frater Stephanus, promitto tibi me amodo serviturum in hoc eremo in fide catholica ; et propter hoc pono chartam istam super caput meum et annulum istum in digito meo, ut in die obitus mei sit mihi haec promissio et haec charta scutum et defensio contra insidias inimicorum meorum. Quaeso, Domine, ut reddas mihi vestem nuptialem, et in numero filiorum sanctae Ecclesiae me numerare digneris, et ad caenam nuptiarum Filii tui, sanctissime Pater, animam meam de corpore exeuntem, charitatis tuae veste indutam in regnum tuum cum sanctis omnibus introducas, qui vivis, etc. (16).

Le pontifical d'Edmond Lacy († 1455), évêque de Hereford, puis d'Exeter, qui renferme le rituel de la *reclusio anachoritarum* pour l'un et l'autre sexe, contient de plus un *officium induendi et benedicendi heremitam* avec orai-

(13) Registre inédit de Thomas de Corbridge.

(14) Reginald, *Libellus vitae Godrici, cap.* 20, éd. Stevenson, London, (*Surtees Soc.*), 1847, p. 66.

(15) *Vita*, III, 19 (Boll., juin, V, 717).

(16) *Vita*, 15 (Migne, P. L., 204, 1016).

sons propres, office de la vêture, chant du *Veni creator*, etc. La première oraison est ainsi conçue :

Deus qui filios Israel in heremi solitudine manna pascendo celesti quadraginta annis manere fecisti, quique vitam heremiticam, tam per Filium tuum quadraginta diebus et quadraginta noctibus quam per prophetas et sanctos in heremo degentes, tibi non modicum placere monstrati ; concede propitius ut hic famulus tuus N. similem pro modulo suo eligens vitam, sic in proposito heremitice discipline mores suos mutet, aptet et componat, quatenus perseveranter proficiens, ad hujus vite perfectionem attingere et ad gaudia perfectorum valeat pervenire. Per eumdem, etc. (17).

Suit une oraison *ad exeundum habitum secularem ;* puis la monition suivante accompagne la remise de l'habit érémitique :

Frater, ecce damus tibi habitum heremiticum, cum quo monemus te vivere amodo caste, sobrie et sancte, in sanctis vigiliis, jejuniis, laboribus, precibus et misericordiae operibus, ut habeas vitam eternam et vivas in secula seculorum.

L'oraison *ad exeundum* de ce pontifical et d'autres documents prouvent que des séculiers accédaient directement à la vie érémitique sans passer par la vie cénobitique. Mais la méthode la plus recommandée, préconisée par les ascètes de tous les âges et sanctionnée par la règle de S. Benoît, voulait que le candidat à la vie érémitiqne fît d'abord un long stage préparatoire dans un monastère. Suivant S. Pierre Damien, le cloître est le noviciat de l'ermite (18). « Ce n'est qu'après de longues années de luttes dans la palestre spirituelle, écrivait Etienne de Tournai, qu'il est per-

(17) *Liber pontificalis Edmundi Lacy*, Exeter, 1847, p. 129-130.

(18) Petrus Dam., *Epist.* 12 (P. L., 144, 393). — Tel était aussi le sentiment de S. Romuald, comme le montre Walter Franke, *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit* (*Historische Studien* d'Ebering, 107, 1913, p. 113).

mis d'ambitionner la solitude (19). » De désastreuses expériences avaient en effet montré que la solitude ne convient pas à la jeunesse. « De jeune hermite vieil diable », le proverbe était courant à la fin du moyen âge (20).

*
* *

II. Ermites clercs, ermites laïques. — Beaucoup d'ermites étaient et demeuraient laïques. Girard de Roussillon, errant dans la forêt d'Ardenne, rencontre un ermite à qui il demande s'il connait un prêtre dans le voisinage. « Non, répond le solitaire sylvestre, pas même de clerc (21). » Godric resta laïque toute sa vie, Etienne de Muret ne dépassa probablement pas le diaconat. Par contre, au bas d'une charte de l'an 1181, trois solitaires, Geoffroy, Odon et Juhel, signent « presbiteri et heremitae (22). »

En effet, il ne manquait pas non plus d'ermites prêtres. Le 6 août 1383, Thomas de Brantingham, évêque d'Exeter, accorde à un certain David Bukketore, « pauperi heremitae », l'autorisation de célébrer la messe dans la chapelle de Saint-Jean près de Tavistock (23).

L'ermite avait généralement, près de sa cellule ou de sa cabane, sa propre chapelle ou son propre oratoire, où il disait la messe, s'il était prêtre, où il se retirait pour dire ses heures et pour prier. L'oratoire du solitaire Robert à Knaresborough, dans le comté d'York, était établi dans l'excavation d'une caverne. On montre encore l'autel, taillé

(19) Stephanus Torn., *Epist.* 159 (P. L., 211, 446). — Sur la nécessité d'une probation antérieure dans un monastère, voir également les textes conciliaires indiqués et Bède, *Hist. eccles.*, III, 19 (P. L., 95, 148).

(20) Ce proverbe est cité par Rabelais, IV, ch. 64 et par Noël du Fail, *Contes d'Eutrapel, éd.* E. Courbet, Paris, 1894, p. 141.

(21) *Girart de Roussillon, éd.* Paul Meyer, Paris, 1884, p. 234. Cette œuvre date de 1150-1180 (Bédier, *Légendes épiques*, t. II, p. 3).

(22) *Cartul. de St-Sulpice-la-Forêt, éd. cit.*, p. 433.

(23) G. Oliver, *Monasticon dioecesis Exoniensis*, Exeter, 1846-54, p. 93.

dans le roc, où l'ermite célébrait les saints mystères (24).

Les chansons de geste et les romans d'aventure, au douzième et treizième siècles, mentionnent très fréquemment des chapelles d'ermites :

Plorant s'en vint par le boscage ;
et quant il vint à l'hermitage
si se descent et se désarme,
son ceval atace à. i. carme,
puis si s'en entre ciés l'ermite ;
en une capièle petite
trova l'ermite (25). (Perceval le Gallois)

Tant lo prie Claudas en chevauchant, qu'ils sont venu a une église qu'ils orent veü pres do chemin a destre, si estoit uns hermitages. (26). (Lancelot en prose)

Tant ont erré qu'a l'ermitage
viendrent ensemble li amant.
L'ermite Ogrin trovent lisant,
assis se sont en la chapele (27).
(Tristan de Béroul)

Un seinz hermites i maneit
e une chapele i aveit.
quarante anz i aveit esté (28).
(Lai d'Eliduc)

(24) Miss R. M. Clay (*The Hermits and Anchorites of England*, London [1914]), donne de bonnes illustrations reproduisant des vues de chapelles d'ermites, notamment celle de Robert (*pl.* 15 et suiv.).

(25) *Ed.* Ch. Potvin, t. II, *Le poème de Chrestien de Troyes*, Mons, 1866, p. 258. — La partie de *Perceval* due à Chrétien date de 1174-1177 (G. Paris, dans le *Journal des Savants*, 1902, p. 305-306).

(26) *Ed.* Gerhard Braeumer, *Der altfranzösische Prosaroman von Lancelot del Lac* (*Marburger Beiträge zur romanischen Philologie*, II), Marburg, 1911, p. 54. — Une miniature du Ms. de *Sir Lancelot* (Brit. Mus., *Addit.*, 10293, *fol.* 56), de l'année 1316, représente l'ermite sur le seuil de sa chapelle. E. L. Cutts en a donné une reprod. dans l'*Art Journal*, nouv. sér. t. VI, 1860, p. 19.

(27) *Ed.* E. Muret, Paris, 1903, v. 2290 (vers l'an 1150).

(28) Marie de France, *Lai d'Eliduc*, v. 891.

Pour dire qu'un ermite célébrait la messe, c'est presque toujours le verbe « chanter » qu'emploient nos conteurs :

Au mostier (29) vont orer andui
et firent de saint Esperite
messe chanter à un hermite (30).
(Erec et Enide)

Ung hermitage trova le Barbarin ;
l'ermite est apelé Corentin,
messe chantant dou baron saint Martin (31).
(Chanson d'Aquin).

De même les conteurs anglais disent « to sing a mass (32) », manière de parler calquée sur le latin « missam cantare », expression dont les textes hagiographiques ou annalistiques de l'époque offrent maints exemples ; ce qui ne signifie nullement une « messe chantée » dans l'acception aujourd'hui reçue. La messe d'un ermite dans sa petite chapelle, perdue au fond des bois, ne pouvait être qu'une messe basse (*missa privata*). Il suffira de citer les textes suivants, qui s'échelonnent entre le neuvième et le douzième siècles pour prouver que l'expression *missam cantare* (ou *canere* ou *decantare*) ne signifiait pas autre chose que « célébrer, réciter la messe » :

Nullus presbyter *solus* (33) missam cantare valet recte (34). —

(29) « Moustier » avait souvent, on le sait, le sens d'église en général. On trouve même, au XIIe siècle, *monasterium* = *ermitage*, dans la *Vita Godrici* de Reginald, *cap.* 54, 55.

(30) *Ed.* W. Foerster, *Christian von Troyes sämtliche Werke*, Halle, 1890, t. III, p. 26 (v. 700).

(31) *Ed.* Jouon de Longrais, Nantes, 1880, v. 3025. Ce roman est l'œuvre d'un Breton du XIIe siècle (La Borderie, *Hist. de Bret.*, III, p. 241-242). — Sur l'expression « messe chanter », voir encore *Aiol* (fin du XIIe siècle), éd. J. Normand et G. Raynaud, Paris, 1877, v. 535-539, et la remarque de Léon Gautier, *Chevalerie*, p. 547, n. 1.

(32) « The prest that shal thy masse synge » (*Manners and Mede of the Mass*, *éd. citée*, p. 595). Voir d'autres textes anglais cités par T. E. Bridgett, *A Hist. of the Holy Eucharist in Great Britain*, *éd.* II. Thurston, London, 1908, p. 84.

(33) C'est-à-dire « sans servant. »

Semper lumen ardeat cum missa decantatur (35). — De *privata* missa, quomodo sit cantanda, id est *legenda* : sacerdos si *privatam missam* cantare voluerit, etc. (36). – Paralyticus autem erat et prae manuum tremore assiduo *sine astantium auxilio presbyterorum* missam canere non potuit (37).

A ces textes significatifs nous pourrions ajouter d'autres témoignages nombreux et aussi probants. On disait pareillement « psalterium, hymnos decantare » avec le sens de réciter (38).

Godric, nous l'avons dit, était laïque. Un moine de Durham venait tous les dimanches dire la messe dans son ermitage, et le pieux ermite avait le privilège de conserver le Saint-Sacrement dans sa chapelle (39).

* * *

III. Vie matérielle. — L'ermite recherche les lieux du monde les plus inaccessibles pour travailler dans la paix à son avancement spirituel. La forêt et la montagne, les îles des fleuves et de la mer (ces derniers lieux l'isolent encore mieux du reste du monde) l'attirent tout particulièrement. Il en est sur qui le texte de l'*Epître aux Hébreux* (xi, 38), qui décrit la vie des premiers ascètes, errant dans les déserts, cherchant un refuge dans les monts, les grottes et les cavernes, a fait une très vive impression, et ceux-là ne veulent point avoir d'habitation propre. Ils errent sans demeure

(34) Conc. de Mayence de 813, c. 43 (Mansi, XIV, 74).

(35) Lois d'Edgar, 42 (Migne, P. L., 138, 502)

(36) Guillaume d'Hirshau, *Consuetudines*, I, 86 (P. L., 150, 1015).

(37) Thietmar de Mersebourg, *Chronicon*, VII, 41 (P. L., 139, 1393) ; Marianus Scottus, *Chronicon*, III. — Voir sur la question les remarques de Baluze, *Capitularia*, Parisiis, 1677, note du t. II, p. 1168.

(38) *Vita Wilelmi Firmat*, II (Boll., avril, III, p. 339) ; Pierre Damien, *Opusc.* XV, 14 (P. L., 145, 347).

(39) Reginald, *Vita Godrici*, 49. Cf. Bridgett, *Op. cit.*, p. 235-236.

fixe et utilisent les abris naturels contre la rigueur des saisons et les dangers de la nuit (40).

Toutefois, c'est vers les bois et les forêts que les promesses évangéliques ont poussé le plus grand nombre de solitaires. « Ecce nos reliquimus omnia : voilà, dit S. Pierre Damien, les paroles qui ont rempli les forêts d'anachorètes (41). » Et S. Bernard dit combien excellente est la paix des bois pour la vie spirituelle : « Les forêts t'apprendront plus que les livres. Les arbres et les rochers t'enseigneront des choses que ne t'enseigneront point les maîtres de la science (42). » Le grand souffle d'ascétisme qui souffle sur toute l'Europe occidentale, au onzième et douzième siècles, du sud de l'Italie au nord de l'Ecosse, entraîne des foules d'ascètes au fond des bois. C'est alors que l'on vit les régions forestières des confins du Maine, de l'Anjou, de la Normandie et de la Bretagne se changer en une nouvelle Thébaïde. Des colonies de solitaires se groupèrent là autour de maîtres enthousiastes et austères, Robert d'Arbrissel, Vital de Mortain, Bernard de Tiron, Raoul de la Futaie, *principes et magistri eremitarum* (43). Les chansons de geste, miroir de la société du temps, se plaisent à esquisser maintes silhouettes d'ermites menant dévote vie « dedans le hault boscage », « au fond du bois ramé (44). »

(40) *Vita Bernardi Tironensis*, IV (Boll., avril, II, 230) ; Pierre Damien, *Opusc.* XV, 3 (P. L., 145, 330). Voir R. M. Clay, *The Hermits and Anchorites*, pl. III.

(41) *Serm.* IX (P. L., 144, 549).

(42) « Experto crede : aliquid amplius invenies in sylvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te quod a magistris audire non possis » (*Ep.* 106, P. L., 182, 241-242).

(43) Sur ce mouvement, voir notamment Dom Léon Guilloreau, *La vie monastique au déclin du XIe siècle : les anachorètes dans le Maine* (*Revue du Maine*, t. XLIX, 1901, p. 113 sq. et t. LII, p. 121 sq.) ; H. O. Taylor, *The Medieval Mind*, London, 1911, t. I, ch. xvi ; I. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Leipzig, 1903 ; Walter Franke, *Op. cit.*

(44) *Moniage Guillaume*, 2e rédaction, vers 1160, *éd.* Ph. Aug. Becker, *Die altfranzösische Wilhelmsage*. Halle, 1896, p. 160 ; *Li romans de Berte aus grans piés*, *éd.* P. Paris, Paris, 1832 (xlv, p. 64) ; Chrestien

La forêt fournit à l'anachorète les quelques matériaux dont il a besoin pour construire sa logette toute primitive. L'ermite Pierre, dont Bernard de Tiron fut le disciple, se construisit une case dans les ruines d'une église avec des écorces et des branches de chêne (45). Beaucoup d'autres solitaires se contentent également d'une habitation faite de branches entrelacées (46). Une miniature du *Lancelot* de Londres nous offre un exemple d'habitacle érémétique de ce genre (47).

Quelquefois la cellule du solitaire et sa petite chapelle étaient construites de matériaux moins caducs. Godric avait fait élever dans son ermitage une petite construction que son biographe décore du nom de « cloître (48). »

La porte de l'ermitage était munie d'un marteau, au moyen duquel s'annonçaient les visiteurs (49). La cellule n'avait qu'une petite fenêtre, que l'ermite ouvrait prudemment lorsque quelqu'un avait fait retentir le marteau (50). Ou bien c'était par le guichet pratiqué dans la porte — le *huisset* des textes français — qu'il communiquait tout d'abord avec le visiteur :

> Bien sembloit l'ermitage de viel antiquité.
> Cele part est alée, s'a a l'huisset heurté.
> D'un maillet qui là pent a sus l'uis assené,
> et li hermites vint qui fus plains de bonté,
> un très petit huisset a tantost desfermé (51).

de Troyes, *Yvain*, v. 2827 (*éd.* W. Foerster, *Romanische Bibliothek*, Halle, 1891) ; *Le dit du chevalier qui devint hermite*, *éd.* A. Jubinal, *Nouv. rec. de contes, dits, fabliaux*, Paris, 1839, t. Ier, p. 359.

(45) *Vita Bernardi Tiron.*, III, 21 (P. L., 172, 1391).

(46) *Vita Anastasi Eremitae*, VIII (Boll., Oct., VII. 1138) ; *Vita Stephani de Mureto*, XV (P. L., 204, 1016).

(47) Brit. Mus., *Ms. Add.* 10293, fol. 118v, miniature reproduite par E. L. Cutts, *The Hermits and Recluses of the Middle Ages* (*Art Journal*, 1860, p. 19).

(48) *Vita*, *éd. cit.*, p. 153.

(49) *Vita Godrici*, éd. Stevenson, cap. 72 ; *Berte aus grans piés*, *loc. cit.*

(50) *Berte*, *loc. cit.* ; *De l'ermite que le diable trompa du coc et de la geline*, v. 113. *éd.* Méon, *Nouv. rec. de fabliaux*, Paris, 1823, t. II, p. 365; *Yvain*, *éd. cit.*, v. 2841 ; *Roman en prose de Tristan*. éd. Loeseth, Paris, 1891, p. 83.

(51) *Berte*, p. 64.

L'ermite Pierre cultivait des arbres fruitiers (52). La plupart avaient un petit jardin (53). Dans sa lettre à l'anachorète Guillaume, Etienne de Tournai parle des abeilles, qui doivent-être, dit-il, pour le solitaire une consolation et un exemple (54). Cet ermite avait un rucher dans son jardin. Girard, ancien moine de Saint-Aubin d'Angers, retiré à Brossay, dans le Saumurois, y possède un vignoble (55).

Le jardinet, consolation de l'ermite et domaine de son activité, devenait-il pour quelques-uns une cause d'achoppement sur le chemin de la perfection? L'Abbesse Herrade, de Landsberg, qui composa l'*Hortus deliciarum* à la fin du douzième siècle, le croyait. L'une des plus curieuses miniatures de cette encyclopédie monastique, dont l'unique manuscrit, conservé dans la bibliothèque de Strasbourg, fut détruit en 1870 par le canon allemand, représentait l'échelle des vertus (56). On y voyait divers personnages, l'ermite, le reclus, le moine, le clerc, le laïque, etc., s'efforçant de gravir les échelons pour atteindre la couronne offerte, au sommet, par la dextre de Dieu. Mais il arrive que chaque personnage, à un moment donné de sa laborieuse ascension, fasciné par les biens de la terre, dessine un geste malheureux pour saisir ce qui fait l'objet de sa convoitise propre, et trébuche. Le plus élevé sur l'échelle de perfection, c'est l'ermite. Mais, comme il va atteindre la couronne de gloire, l'infortuné se retourne pour jeter les yeux sur son jardin, figuré, dans la miniature, par quelques plantes, et il chancelle et tombe. Or voici en quels termes

(52) *Vita Bern.*, III (Boll., avril, II, 227).

(53) *Vita Godrici, éd.* Stevenson, *passim*, *Vita Wilelmi Firm.*, III, 25 (Boll., avr., III, 342). Voir Th. Dudley Fosbroke, *British Monasticism*, London, 1843, p. 382.

(54) « Post modicam lectionem deambula per cellulam tuam, aut in hortulum egrediens virentibus herbis, quae tamen paucae sunt et rarae, visum refice languentem; aut apud alvearia conspice, quae tibi et solatio sint et exemplo. Inter has varietates asperitatem eremi pro deliciis habiturus es paradisi » (P. L., 211, 448).

(55) *Vita*, I, 6 (Boll., nov., II, 495).

(56) Reproduction partielle de l'*Hortus deliciarum*, Paris, 1877. pl. IX.

sévères, dans la légende qui accompagne la peinture, l'abbesse commente cette chute :

Hic heremita falsorum heremitarum personam gerit, qui hortum suum excolens et superfluis cogitationibus plantationis suae intendens, ab oratione retrahitur et divinae contemplationis dulcedine sequestratur.

Le 5 juillet 1356 le roi d'Angleterre Edouard III fit donation à un certain frère Régnier d'une chapelle placée sous le vocable de Sainte-Marie-Madeleine et située dans le Shropshire et, en outre, d'un acre de terre, qui devait passer aux successeurs du frère ermite (57). Que des ermites se soient ainsi succédé dans le même ermitage, c'est ce qui paraît notamment prouvé par la toponymie. Les noms de lieux formés des mots *désert, ermitage*, en France, *disert*, en Irlande, *peniti* en Bretagne, désignent généralement des endroits qui furent sanctifiés par la présence d'hôtes successifs d'un même ermitage durant plusieurs générations (58).

D'autre part, la solitude absolue parait avoir été exceptionnelle. « C'est une grande folie de vouloir être sage tout seul », a dit un moraliste (59). Le *Vae soli* de l'Ecclésiaste a fait réfléchir plus d'un solitaire et l'a déterminé à chercher un compagnon (60). Le *famulus* occupait une cellule toute proche, ou même partageait celle de celui qu'il regardait comme son maître, soit au point de vue temporel,

(57) Owen et Blackeway, *History of Shrewsbury*, London, 1825, t. II, p. 165.

(58) Voir mes *Chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 104 et Whitley Stokes, dans la *Zeitschrift für celtische Philologie*, IV, p. 369.

(59) La Rochefoucauld, *Maxime* 231.

(60) « Et quia dicitur vae soli. nusquam solus eat [heremita] si commode socium secum habere poterit heremitam vel famulum » (*Regula heremitarum*, citée par C. Horstmann, *Yorkshire Writers. Richard Rolle de Hampole*, London, 1895, t. II, p. xi, n. 2).

soit dans l'ordre spirituel (61). Les relations de maître à disciple sont souvent décrites dans l'histoire des solitaires. Ordinairement les deux ermites sont du même sexe. Mais quelquefois pourtant on trouve aussi un homme et une femme rapprochés dans la solitude. C'est presque toujours un lien de parenté joint à des goûts communs d'ascétisme qui produisit des associations de ce genre. La sœur de Godric habite à une faible distance de la cellule de son frère et accourt à la chapelle dès qu'elle entend retentir la clochette qui l'appelle à la prière (62). L'hagiographie galloise a conservé le souvenir de Gwynllyw et de sa femme qui menèrent, loin du monde, une existence d'une rigoureuse austérité (63). La recluse Marguerite Kirby, la *dilecta discipula* du grand mystique anglais Richard Rolle de Hampole, établit sa cellule à 12 miles de celle du solitaire. Ils ont longtemps correspondu, et divers ouvrages de spiritualité de Richard ont été écrits pour elle (64). Une autre recluse, du nom de Christine, vécut dans une cellule contigüe à celle de Roger, ancien moine de Saint-Alban, « gradu levita, devotione heremita », retiré à Markyate, près de Dunstable. Thomas Walshingham, le chroniqueur de Saint-Alban, note que Roger dispensa, pendant quatre ans, ses enseignements à sa voisine, sans que jamais le maître et la la recluse se vissent (65).

Dans le roman en prose de Tristan il est question d'un

(61) *Vita Godrici, cap.* 42 : *Vita Anast. Erem.*, VIII (Boll)., Oct. VII, 1138) ; *Cartul. de Quimperlé, éd. citée.* n° 72 ; Pierre Damien, *Vita Romualdi, cap.* 4 (P. L., 144, 958-959) ; *Vie* de Gaucher de Meulan (Boll., avril, I, 842) ; *Vie* de Guillaume Firmat, *loc. cit.*

(62) *Vita, cap.* 61.

(63) *Vita Gundleii*, 6, *éd.* W. J. Rees, *Lives of Cambro-British Saints* Llandovery, 1853, p. 148-149

(64) R. M. Clay, *Hermits and Anchor.*, p. 88, 139, 142, 176.

(65) « Non tamen consensit ipse faciem videre virginis... In hoc carcere Rogerus gaudentem Christinam posuit, et admovit pro ostio conveniens ligni robur, quod fuit tanti ponderis ut ab inclusa nullatenus admoveri sive removeri poterit. » (Thomas Walsingham, *Gesta Abb. Monast. S. Albani, éd.* H. T. Riley, London (Rolls). 1867, t. I, p. 97 sq.).

ermite qui fait pénitence sur un rocher battu par les flots (66). Maints textes historiques mentionnent pareillement l'existence d'ermitages dans des îlots peu ou point fréquentés (67). Les ermites de l'île de Farne, dans la mer du Nord, sont célèbres. Ce lieu fut primitivement sanctifié par S. Cuthbert (68). Bernard de Tiron se retira, pendant quelque temps, dans une des îles Chausey, située dans le golfe de Saint-Malo. Il y vécut sans feu, sans pain, ne mangeant que des herbes et des racines, n'ayant pour s'abriter que les anfractuosités des rochers (69). Le goût de la vie solitaire au milieu des flots paraît avoir été particulièrement prononcé parmi les ascètes celtiques (70).

Un ermite anglais nommé Edwin, molesté par les bergers du voisinage, qui menaçaient de mettre le feu à sa hutte, se retrancha dans un îlot artificiel en creusant un profond fossé autour de son ermitage, et construisit un pont tournant, qui lui permettait de reprendre contact avec le monde environnant à sa guise (71).

Vivant en pleine nature, beaucoup d'ermites entretinrent avec les animaux un commerce familier. Les hagiographes et les conteurs prennent plaisir à nous dépeindre cette vie idyllique qui rappelle les mœurs du Paradis terrestre. Godric est plein de sollicitude pour les bêtes de la forêt. En dépit des incursions dévastatrices des lièvres et des lapins dans son jardin, le saint est toujours disposé à leur donner

(66) *Le roman en prose de Tristan*, *éd. cit.*, p. 5.

(67) Gautier, *Vita Anastasii*, 3 (Boll., Oct. VII, 1137), voir R. M. Clay, *Op. cit.*, ch. I.

(68) *Vita Barthol. Farn.*, III, 19 (Boll., juin, V. 717).

(69) *Vita*, IV, 229 sq. — L'île était fréquentée par les pirates : voir *Vita*, *loc. cit.*; *Roman en prose de Tristan*, *éd. cit.*, p. 379 ; P. de Gibon, *Les îles Chausey* (*Le Pays de Granville*, 1910).

(70) *Vita Brendani*, 4, *éd.* de Smedt et de Baker, *Acta SS. Hiberniae*, Edinburgi et Brugis, 1888, col. 114 ; J. M. Mackinlay, *In Oceano desertum : Celtic Anchorites and their island Retreats* (*Proceed. of the Soc. of Antiquaries of Scotland*, XXXIII, 1899, p. 129-133) ; *Chrétientés celtiques*, p. 136.

(71) Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, *éd.* 1682, I, 852.

asile, dans sa cellule, quand ils sont poursuivis par les chasseurs (72). S. Guthlac dans les marais de Croyland, Guillaume Firmat dans les bois du Maine, et le solitaire angevin Girard apprivoisent et nourrissent volatiles et poissons (73). Le biographe de Barthélemy de Farne nous dit qu'une mouette avait coutume de lui apporter chaque jour un poisson pour sa nourriture (74).

Un joli poème irlandais du dixième siècle qui a pour objet la visite d'un roi à un ermite, thème exploité à plusieurs reprises dans la littérature du moyen âge, dépeint la vie des bois avec une variété de touches et de sentiments que l'on chercherait vainement dans les productions littéraires européennes de l'époque (75). Ici le roi Guaire Mac Colmain est le frère de l'ermite Marban. Ce dernier, après avoir décrit fort poétiquement le charme incomparable de sa vie pacifique parmi les animaux familiers et les beautés de la nature, dit au roi qu'il n'envie nullement son sort, et, de son côté, Guaire avoue qu'il abandonnerait volontiers sa couronne et son palais pour venir tenir compagnie à Marban dans sa solitude sylvestre (76).

Tel était le cadre de la vie des ermites. Pour achever de donner une idée concrète de leur existence matérielle, il reste à dire comment ils étaient vêtus et quel était communément leur aspect extérieur.

(72) *Vita*, c. 40 et *passim*.

(73) *Vita Guthlaci*, III (Boll., avril, II, 44); *Vie* de Guillaume, III, 25, p. 342 ; *Vie* de Girard, I, 10, p. 495.

(74) *Vita*, II, 11, p. 716.

(75) *King and Hermit*, *éd.* Kuno-Meyer, London, 1901. — Voir une histoire anglaise ayant quelque similitude avec le texte irlandais chez W. C. Hazlitt, *Remains of the early popular Poetry of England*, London, 1864, I, p. 11 sq. — *Li dis du roi et des hermites* de Jehan de Condé repose sur un thème différent. — La pièce qui commence par le vers suivant : « O mea cella, mihi habitatio dulcis amata » (*éd.* Dümmler, *Poet. lat. aevi Karol.*, I, p. 243 244) offre aussi de l'intérêt pour l'étude du sentiment de la nature à l'époque carolingienne.

(76) Voir aussi *The Hermit's Song*, *trad.* Kuno Meyer, dans *Selections from anc. Irish Poetry*, London, 1911, p. 30-31.

Ceux qui passaient du monastère au désert conservaient vraisemblablement l'habit qu'ils avaient porté dans le cloître (77). Les séculiers qui se présentaient à l'évêque pour obtenir l'autorisation d'embrasser la vie érémitique régulière, étaient généralement, nous l'avons vu, pourvus par lui d'un habit spécial, solennellement béni par le prélat et qui indiquait clairement l'existence religieuse nouvelle à laquelle se vouait le solitaire (78). Quant à ceux qui s'enfonçaient dans la solitude sans se soucier de demander l'autorisation de l'ordinaire, ignorant peut-être les lois ou usages ecclésiastiques en vigueur, ils prenaient l'habit qui leur paraissait le plus conforme à l'état d'ascète et de pénitent. Richard Rolle de Hampole († 1349), dont l'entrée en solitude fut, comme toute sa carrière, totalement exempte de formalisme, s'affubla, pour marquer sa séparation d'avec le monde, d'un singulier costume qui se composait du chaperon de son père et de deux vêtements disparates empruntés à sa sœur (79). Il ne conserva pas dans la suite cet accoutrement excentrique, car un portrait de lui, datant de la fin du quatorzième siècle, nous le montre vêtu d'une robe et d'une cape blanches, qui paraissent appropriés à sa profession. Le mot « Jhesus » est écrit sur le devant de son habit (80).

« Li abis ne fet pas l'ermite », disait-on déjà au moyen âge. Le poète Rutebeuf, qui cite ce proverbe ajoute :

(77) Raoul Glaber, *Historiarum liber III*, éd. Maurice Prou (*Collect. des anc. textes p. serv. à l'Hist. de France*), Paris, 1886, p. 55. — On cite, par ailleurs, des ermites qui portaient la coule : Guillaume de Malmesbury, *Gesta pontif. Angl.*, IV, 177, éd. Rolls, p. 314 ; Thomas Walsingham, *Gesta abbatum S. Albani*, t. Ier, p. 98.

(78) Voir encore les registres de Hugh Pavy, évêque de Hereford, fol. 99 (*Episcop. Regist. of S. David's*, II, 624) et de Th. Myllyng, évêque du même siège (Ed. Bannister, 70-71).

(79) Voir l'essai biographique de C. Horstmann en tête de *Yorkshire Writers*.

(80) Ms. du Brit. Museum : Cotton Faustina B. vi, pars ii, fol. 8v. Ce portrait a été reproduit par R. M. Clay, *op. cit.*, frontispice.

S'uns homme en hermitage abite,
et s'il en a les dras vestus,
je ne pris mie deus festus (81),
son habit ne sa vesture,
s'il ne maine vie aussi pure
comme son habit nous démonstre (82).

En dépit de la variété des costumes, il y avait des particularités qui « démontraient » l'ermite à tout venant. Cape usée, longue chevelure, barbe abondante et inculte, aspect minable, pieds nus, jambes nues, voilà les traits auxquels le public reconnaissait généralement l'homme solitaire et pénitent (83). Les quatre fils Aymon, après avoir passé l'hiver cachés dans la forêt d'Ardenne, endurant maintes privations et menant sous bois une existence quasi sauvage, en sortirent à la belle saison et s'acheminèrent vers le château maternel. Leur dénûment était tel, dit l'auteur de la geste de Renaud de Montauban que leur mère les prit pour des ermites : « Bien me semblez hermites ou gent pencancier (84).»

Il s'est perpétué à travers tout le moyen âge et en tout pays une classe de pauvres hères, de soi-disant ermites, vagabonds vivant de mendicité, qu'on doit bien se garder de confondre avec les vrais anachorètes. Ceux-ci, menant vie sainte et cachée, étaient l'objet de la vénération de tous ceux qui les approchaient. Rien que par leur extérieur ils montraient qu'ils appartenaient à la tradition ascétique au-

(81) « Je ne pris jamais deux fétus de paille », c'est-à dire « je n'attache aucune importance » Comp. l'expression anglaise : « I don't care a straw. »

(82) *Le dit de Frère Denise* (*Œuvres compl. de* RUTEBEUF, *édit.* JUBINAL, Paris, 1874, II, p. 63).

(83) Voir la description des vieux ascètes dans *Aucassin et Nicolette*, que nous citons plus loin ; *Vie* de Guillaume Firmat, I, 7 (Boll., avril, III, 337 ; MATTHIEU PARIS, *Chron. majora*, *éd.* Rolls, t. II, p. 386-387. — Hilarion, l'un des modèles des ermites du moyen âge, ne coupait ses cheveux qu'à Pâques. Sur la nudité des pieds et des jambes, voir le paragraphe suivant.

(84) *Renaus de Montauban oder die Haimonskinder*, *éd.* H. MICHELANT, Stuttgart, 1862, p. 90. Cf. GAUTIER, *Epopées*, II, p. 192.

thentique, dont les premiers et mémorables exemplaires avaient vécu dans la Tébaïde.

La légende de Girard de Roussillon s'est formée dans les abbayes de Vézelay et de Pothières au onzième siècle (85). Le trouvère qui a écrit cette geste nous a laissé un portrait d'ermite qu'il a dû dessiner d'après les modèles qu'il avait dans son entourage. « Il ne portait point de vêtements tissés, mais une peau de chèvre, avec des haillons de laine sous l'échine. Il était prosterné à terre, les genoux et les coudes nus, et priait Marie-Madeleine de lui inspirer des prières salutaires. » Quand le prud'homme eut fini sa prière, il se leva et s'avança appuyé sur son bâton (86). Il y a dans ces lignes plusieurs traits vraiment caractéristiques, ainsi qu'on le verra plus loin. Dès maintenant il faut en dégager quelques-uns.

La peau de mouton ou de chèvre (*melota*, *melotes*) était déjà communément portée par les ascètes d'Orient (87). Ils avaient probablement adopté cet habit sous l'inspiration de l'Écriture (88). Cassien et la *Vie des Pères* nous montrent aussi que le bâton était un de leurs insignes (89). S. Paul premier ermite et S. Antoine s'appuyaient sur un bâton pour soutenir leur corps exténué par l'âge et les macérations (90).

Pour compléter ces notions, nous citerons un passage

(85) J. Bédier, *Les légendes épiques*, t. II, p. 53-95 (*éd.* de 1917).

(86) *Ed.* et *trad.* Paul Meyer, p. 235. — M. Bédier a trouvé ce passage si caractéristique qu'il l'a transporté sans y rien modifier dans son Tristan reconstitué : *Le roman de Tristan et Iseut*. Paris [1900], p. 211. — On sait que sainte Marie Madeleine était spécialement vénérée à Vézelay comme *genius loci*, dès la fin du XIe siècle (Migne, P. L., 157, 520). Cf. Bédier, *Lég. ép.*, *loc. cit.*

(87) Voir Du Cange, au mot *melota* : Ives de Chartres, *Ep.* 192 (P. L., 162, 201) ; *Vita Guihlaci*, III, 16 (Boll., avril, II, 41) ; Sulpice Sévère, *Dial.*, I, 4 (P. L., 20, 186) ; Théodoret, *Religiosa hist.*, I, 18, 27 (P. G., 82, 1293-4, 1425-6, 1485-6) ; Cassien, *Inst.*, I, 7 [8] (P. L., 49, 73-4) ; Rufin, *Hist. monach.*, 9 (P. L., 21, 423).

(88) *Hebr.*, XI, 37. Cf. *Histor. abbat. Lanthony*, éd. par Dugdale, *Monast. anglic.*, éd. 1846, VI, p. 129.

(89) Cassien, *loc. cit.* ; Théodoret, *op. cit.*, 24 (P. G., 82, 1457-8). Cf. *Vie* de Guil. Firmat, I, 9 ; *Piers the Plowman*, B. *Prol.*, v. 53.

d'une règle inédite écrite au quatorzième siècle, pour les ermites, par Richard Rolle, croit-on. Voici ce que l'on y prescrit relativement à l'habillement :

Indumenta habeat [eremita] secundum ordinationem episcopi in cuius moratur diocesi, vel patroni sui si fuerit praelatus ecclesiae. Habitus penitentialis exterior non sit de panno subtili vel precioso sed de mediocri griseo (91) vel nigro. Cavere etiam debet ne habeat habitum ullius religionis in omnibus conformem, ne detur religiosis occasio malignandi in eum. Non utatur prope carnem lineis vel mollibus vestimentis (92), nec utatur caligiis sed sotularibus humilibus (93).

*
* *

IV. Vie ascétique. — On pourrait croire que l'ermite, dans la solitude de la forêt ou dans son île déserte, était complètement dépourvu d'aide morale et réduit à travailler tout seul à l'œuvre de sa sanctification. Comparée à la vie spirituelle du cénobite, la sienne est, en effet, beaucoup plus son œuvre propre. On lit dans la règle des ermites qui vient d'être citée : « Soli Deo debet heremita obedentiam facere, quia ipse est abbas, prior et praepositus claustri cordis sui (94). » Et c'est en considérant les choses de ce même point de vue que le Vénérable Bède, et, après lui, Richard Rolle, en se basant sur la parole du Livre des Proverbes « *Regem locusta non habet* » (xxx, 27), ont pu comparer l'ermite à la sauterelle du désert. Sans le secours d'un supérieur, sans guide, il doit s'employer, avec une constance inlassable, à militer pour le Christ et à détruire infatigable-

(90) *Vitae Patrum.*

(91) Dans une ballade anglaise de 1360 environ, *The eremyte and the owtlawe*, éditée par sir Egerton Brydes. *Restituta*, London, 1816, t. IV, p. 91-104, on trouve le vers suivant :

« Off grey clothyng was hys abyte ».

(92) Le linge de corps était tenu pour superflu. Cf. *Vita Guthlaci*, III, 16, p. 41.

(93) Ms. de l'Université de Cambridge : Mm. vi. 17 fol. 70-76. Passage cité par C. Horstmann, *op. cit.*, II, p. x, n. 2.

(94) *Ms. cité.*

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ment, comme la sauterelle qui ronge les plantes jusqu'à la racine, les germes sans cesse renaissants des désirs charnels (95). Pourtant, dans la pratique, l'isolement spirituel absolu, de même que le complet isolement matériel, était assez rare.

Beaucoup d'ermitages comprenaient deux anachorètes ou davantage. Un débutant, surtout s'il n'avait pas au préalable passé quelque temps dans un monastère, avait généralement soin de se placer sous la direction d'un ancien qui l'initiait à la discipline érémitique, le guidait, le corrigeait. S. Romuald racontait qu'il avait eu pour maître, dans la solitude de Torri di Caligo, en territoire vénitien, un vieux solitaire nommé Marinus, qui traitait son disciple d'une main assez rude. Un jour, Romuald ne put s'empêcher de dire au sévère vieillard : « Maître, je vous prie, frappez-moi maintenant sur la joue droite, car vous m'avez appliqué de tels coups sur l'oreille gauche que je n'entends plus du tout de cette oreille (96). »

Brun de Querfurt appelle Romuald « pater rationabilium heremitarum, qui cum lege vivunt (97). » Ces ermites raisonnables, fils de Romuald, vivant sous une règle, c'étaient les Camaldules. Mais un fort grand nombre d'ermites non congréganistes s'astreignirent eux-mêmes à observer une règle, à vivre suivant les coutumes et les traditions des anciens. Le 22 décembre 1406, Robert Rede, évêque de Chichester, bénit l'habit de Robert Bydley, ermite, qui fit vœu de chasteté et jura de vivre « suivant les coutumes des ermites (98). » Les formules de profession et beaucoup d'autres textes indiquent clairement que la plupart des solitaires s'engagaient formellement et par vœu à observer la pau-

(95) Bède, *Super parab. Solom.*, III, 30 (P. L., 91, 1026); Richard Rolle, *Incendium Amoris*, 14, *éd.* Margaret Deanesly, Manchester, 1915, p. 182.

(96) *Vita*, iv (P. L., 144, 958-9).

(97) Brun, *Vita quinque fratrum* (M. G. H., *Scriptores*, XV, ii, p. 718).

(98) *Register of Bishop Robert Rede* (*Sussex Rec Soc.*, t. XI, 1910, p. 288-289).

vreté, la chasteté, l'obéissance, fondement et garantie de toute vie ascétique (99).

Ceux qui s'enfonçaient dans la solitude après avoir suivi d'abord la discipline cénobitique étaient déjà liés par ces vœux. Généralement ils restaient en rapport avec leur monastère d'origine, continuaient d'en garder les observances et de vivre sous l'obédience de l'abbé (100). Quant à ceux qui embrassaient d'emblée la vie de retraite, ils se plaçaient d'eux-mêmes sous la vigilance et le contrôle d'un monastère du voisinage ou sous la direction d'un prêtre sage et expérimenté, capable de les guider dans les voies de la perfection. Ils avaient, d'ailleurs, à rendre compte de leur vie à l'évêque diocésain. La *regula heremitarum* attribuée à Richard Rolle renferme sur ces divers points des dispositions qu'il convient de faire connaître :

Episcopo tamen in cuius diocesi habitat [heremita], vel patrono loci, si fuerit praelatus vel sacerdos bonae discretionis, debet notificare vitam suam, et si aliqua viderint in eo emendanda, libenter obediat consiliis eorum propter Christum qui dixit doctoribus : 'qui vos audit me audit. Vel alter cum consensu episcopi eligatur in vicino monasterio vel ecclesia presbyter aliquis senex, sapiens, maturus moribus et bonae opinionis, cui de confessione et animae edificatione raro [*sic*] loquatur, a quo consilium petat in dubiis et in tristibus consolationem (101).

Il existe plusieurs règles de reclus ou de recluses datant du moyen âge. Celles de Grimlaïc (IXe siècle) et d'Ailred de

(99) Sur les vœux prononcés par des ermites, voir § 1, et Supplém. aux Lois de Howel-le-Bon (Haddan et Stubbs, *Counc. and Eccl. Docum.*, Oxford, 1869, t. I, p. 665) ; *Berte aus grans piés, éd. cit.*, p. 65, 66.

(100) « Vivebat in heremo obedientiam servans abbati suo » (*Gesta Abbat. S. Albani*, I, p. 97). — « Sufficiat tibi mediocritas Augustini », écrit Étienne de Tournai à l'ermite Guillaume (*Ep.* 159, P. L., 211, 449), ce qui signifie qu'il lui suffisait de pratiquer la règle des chanoines réguliers de S. Augustin de S. Euverte d'Orléans, dont l'ermite en question avait fait partie. Voir encore Bridgett, *Hist. of Holy Euch.*, p. 227.

(101) *Ms. cité*, Horstmann, *op. cit.*, II, p. x.

Rievaux († 1166) ont été imprimées dans la patrologie de Migne (102). Une règle très curieuse, écrite en anglais moyen, vers le début du treizième siècle, pour une recluserie insulaire, et dont on possède aussi une version française et une version latine, l'*Ancren Riwle*, est également bien connue (103). Mais, à notre connaissance, on n'a encore signalé que deux règles destinées à la catégorie d'ermites qui fait l'objet de la présente étude, et toutes deux sont encore inédites. L'une, conservée dans un manuscrit du quinzième siècle de la bibliothèque de l'université de Cambridge, lequel renferme plusieurs ouvrages de Richard Rolle de Hampole, paraît être l'œuvre de ce mystique (104). L'autre nous a été conservée par un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui date du quatorzième siècle (105). Elle insiste particulièrement sur la nécessité pour les ermites d'observer la pauvreté.

Ces deux règles n'ont pas une valeur législative et doctrinale comparable aux dispositions contenues dans les règles monastiques. Ce serait, je crois, exagérer leur portée que de les considérer comme autre chose que des recueils d'observations, d'expériences et de conseils directifs. Mais ce que nous en avons déjà cité montre que les habitants des ermitages n'étaient pas privés de relations spirituelles avec le dehors, que ces relations étaient même pour eux une condition presque indispensable de leur persévérance et de leurs progrès dans les voies de Dieu.

L'ermite savait puiser ses principes de conduite et ses exemples à bonne source. Les modèles qu'il s'efforçait

(102) P. L., 103, 575-664 et 32, 1451-1474.

(103) *Ed.* Morton (*Camden Soc.*), London, 1853. Sur les ms. et les édit. de l'A. R., voir J. E. Wells, *A Manual of the writings in Middle English*, New-Haven (Yale Univ. Press), 1916, p. 362-365.

(104) Ms. de l'Université de Cambridge : Mm. vi, 17, fol. 70-76. Cf. *Catal. of the Mss. of the Univ. of Cambr.*, iv, p. 393-394 ; Horstmann, *op. cit.*, II, p. xviii ; R. M. Clay, *op. cit.*, p. 87.

(105) Ms. Bodl. C. 72, fol. 166. Cf. G. D. Macray, *Catalogi codic. mss. Bibl. Bodl.*, Oxonii, 1878, V, 2, col. 23 ; R. M. Clay, *loc. cit.*

d'imiter, c'étaient de préférence les anachorètes d'Égypte et de Palestine. Leur histoire, retracée dans la *Vie des Pères* et dans les écrits de Cassien, lui était familière ; elle était l'objet de ses continuelles méditations (106). Il aimait aussi à imiter l'admirable vie de S. Jean-Baptiste, que Richard Rolle appelle « princeps heremitarum » et à se placer sous son patronage (107). Tous ceux qui ont aimé ou pratiqué la vie de retraite ont été attirés par cette grande figure d'ascète et lui ont voué une particulière dévotion. Les premiers Chartreux le rangeaient parmi leurs patrons (108). Un nombre considérable de chapelles d'ermitages étaient placées sous son vocable (109). Enfin Ste Marie-Madeleine, dont la légende, si populaire au moyen âge, disait la rude et solitaire pénitence, était aussi spécialement vénérée par la gent érémitique, et beaucoup d'oratoires lui étaient dédiés (110).

L'ascète solitaire peut cultiver plus résolument que le cénobite et avec moins de dangers pour l'âme la mortification corporelle. Sa vie ayant peu ou point de témoins, il ne sera pas porté à s'enorgueillir de ses macérations. L'histoire des ermites du moyen âge, de même que celle de leurs modèles des premiers âges chrétiens, offre un imposant spectacle d'austérités variées. Mortification dans la nourriture, dans le sommeil, dans le vêtement, flagellations, épreuves physiques volontaires de toute nature, systémati-

(106) « Arduam, frater, ingressus es viam, Paulos, Antonios, Macariosque sequens » (Ét. de Tournai, *Ep.* 159, P. L., 211, 445-6) ; *Vita Brunonis*, 7 (P. L., 152, 484) ; *Vita Guthlaci*, 2 (Boll., avril, II, 40) ; Brun de Querfurt, *Vita quinque fratr.*, 2, *éd. citée.*, p. 718.

(107) Rolle, *Incendium Amoris*, cap. 14 : *De commendacione vite solitarie et de primis amatoribus eiusdem* p. 182. Marbode, *Epist. ad Robert. Arbricel.* (P. L., 171, 1483) ; *Vita Godrici*, cap. 67 ; Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VII, 21 (P. L., 199, 692).

(108) Guigues, *Consuetudines carthusienses*, 23, 80 (P. L., 153 685 et 955).

(109) R. M. Clay, *op. cit.*, *passim*.

(110) Étienne de Tournai, *Ep.* 159, col. 448 ; *Girart de Roussillon*, p. 235.

quement pratiquées et se transmettant de maître à disciple comme un legs, voilà ce qu'il nous faut décrire maintenant pour faire apparaître quelques-uns des aspects les plus saillants de l'ascétisme médiéval.

En général, le solitaire ne prenait aucune nourriture avant l'heure de none (111). Girard de Saint Aubin d'Angers se fit une règle de prolonger le jeûne jusqu'à vêpres (112). Durant sept années, il n'absorba pas une seule bouchée de pain. Pour mater le vieil homme, Godric s'imposait souvent des jeûnes de deux et trois jours (113). Étienne de Tournai conseille à son correspondant de prendre un peu de nourriture après tierce pour calmer sa faim, attendu, dit-il, qu'il serait dangereux de chercher à rivaliser en tout point avec les anciens ascètes de Nitrie.

La privation de viande paraît avoir été générale (115). Beaucoup de gens vivant en ermitage ne se sustentèrent, pendant de longues périodes, qu'avec des herbes, des racines et des fruits sauvages (116). Ceux qui mangeaient du pain se contentaient d'un pain grossier. Ils le pétrissaient souvent eux-mêmes, n'employant que de la farine d'orge ou d'avoine, à laquelle ils mêlaient parfois de la paille et un quart de cendre, enfin de pouvoir dire en toute vérité comme le Psalmiste : « Quia cinerem tamquam panem manducabam » (Ps. CI, 9) (117). Et il n'était pas rare que, par

(111) *Piers the Plowman*, B. VI, 147.

(112) *Vita Girardi* II, 11, 12; *Vita Bernardi Tiron.*, 3.

(113) *Vita Godrici*, 27.

(114) *Ep*, 159 (P. L., 211, 449).

(115) *King and Hermit*, *éd. citée*, v. 286; ÉTIENNE DE TOURNAI, *loc. cit.*

(116) WOLFRAM D'ESCHENBACH, *Parzival und Triturel*, *éd*, E. MARTIN, Halle, 1900, v. 337 sq. ; *Perceval le Gallois*, éd. CH. POTVIN, v. 7873 sq. ; *Huon de Bordeaux*, éd. F. GUESSARD, et C. GRANDMAISON, Paris, 1869, v. 3087 sq, ; *Vita Bern. Tir.*, 3 (Boll. avril II, 227) ; MARBODE, *Carmina*, 25 (P. L., 171, 1671).

(117) *Vita Grodrici*, 29 ; GAUTIER, *Vita Anastasii*, 6 (Boll., oct. VII 1138 ; *Perceval le Gallois*, *loc. cit.* ; *Yvain*, éd. W. FOERSTER, v. 2884 ; *Girart de Roussillon*, p. 235; *Vita Gundleii*, *éd.* REES, 6, p. 148; *Miracles de S. Jehan le Paulu hermite* (*Miracles de Nostre-Dame par personnages*,

surcroît d'austérité, l'ermite laissât son pain durcir et moisir à dessein (118). Qu'on en juge par cette description du pain qu'offre un ermite à Yvain errant dans le « boschage » :

Le pain, si le prent et si mort.
Ne cuit que onques de si fort
ne de si aspre eust gosté.
N'avoit mie cinc souz costé.
Li sestiers don fu fez li painz
qui plus iert egres que levains,
d'orge pestriz atot la paille
et avuec ce iert il sanz faille
moisiz et ses come une escorce (119).

L'unique boisson était l'eau « de claire fontaine (120) ». Peut-être cependant quelques-uns admirent-ils l'usage du lait et des laitages, car une vache est parfois signalée dans l'ermitage (121). On cite un ermite qui fabriquait du cidre ; mais cette boisson était destinée aux hôtes de passage qu'il hébergeait en homme charitable (122).

Le sel était considéré comme un aliment superflu (123). Les jours de fête seulement Bernard, le futur fondateur de Tiron, consentait à saler les herbes cuites, dont se composa sa nourriture pendant les trois années qu'il passa sous la direction du vieil ermite Pierre, dans les bois de Saint-Médard, dans le Maine (124).

Le biographe d'Étienne de Muret résume la vie pénitente du saint en quelques mots : « Parcus in cibo, parcus in lecto, parcus in somno. » Son bref sommeil, il le prenait sans quitter la tunique de mailles de fer, dont il était re-

éd. G. Paris *et* U. Robert, Paris, 1880 v. 31) ; *Berte aus grans piés*, p. 65.

(118) *Vita Godrici*, 29.

(119) Chrétien de Troyes, *Yvain*, v. 2843-2851.

(120) *Perceval le Gallois, loc. cit.* ; *Yvain*, v. 2858.

(121) *Vita Godrici*, 52 ; *Vita Barthol. Farn.*, iv, 27 ; *King and Hermit*, *éd.* W. C. Hazlitt, v. 287.

(122) *Girart de Roussillon, loc. cit.*

(123) *Yvain*, v. 2880.

(124) *Vita Bern. Tir.*, 3.

vêtu jour et nuit, et couché sur la planche dans une sorte de cercueil (125). Guillaume Firmat passait la plus grande partie de ses nuits à chanter des hymnes, étendu sur une natte de jonc (126).

> «... Je n'ai qu'un lit
> sans couste purement de fain. »

dit l'ermite Jehan le Paulu dans les *Miracles de Notre-Dame* (127).

Anastase, à partir de sa profession religieuse, s'interdit l'usage des bains et même les ablutions élémentaires (128). Par contre, parmi les ascètes qui se plongeaient, la nuit, dans l'eau froide, même en hiver, par pure mortification, on compte un bon nombre d'ermites (129).

Une autre pratique de mortification qui parait avoir été en vogue dans les ermitages est celle que les vieux conteurs français appellent la prière « à nus genoux (130) ». Certains auteurs se bornent à mentionner simplement cette coutume, d'autres donnent quelques détails sur l'attitude en question. L'ermite de *Girard de Roussillon* prie prosterné à terre, les genoux et même les coudes nus (131). Berthe-aux-grands-pieds, pendant son séjour dans la forêt du Mans,

> « a nus genoux sur terre souvent s'agenouillait,
> en croix sur l'herbe drue doucement se couchait.
> La terre moult souvent par humbleté baisait. »

(125) *Vita Stephani*, 19.

(126) *Vita Gulielmi*, 2.

(127) « Lit sans matelas, seulement de foin » (*Miracles de Nostre Dame*, *éd. citée*, v. 455-456).

(128) *Vita Anast. erem.*, 10. — Un certain nombre d'ermites s'abstinrent par mortification du bain. Voir à ce sujet G. Zappert, *Ueber das Badewesen mittelalterlicher u. späterer Zeit* (*Archiv. f. Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, XXI, 1859, p. 9).

(129) Voir mon étude sur *La mortification par les bains froids, spécialement chez les ascètes celtiques* (*Bulletin d'anc. lit. et d'archéol. chrétiennes*, IV, 1914, p. 96-108).

(130) Jehan de la Mote, *Voie d'infer et de paradis*, *éd.* K. A. Nyman, dans les *Neuphilologische Mitteilungen*, Helsingfors, 1911, p. 180. Cf. H. Thurston, « *Afflictions* » (*Month*, mai 1917, p. 438 sq.)

(131) *Loc. cit.*

Et le poète du treizième siècle dit encore ailleurs :

> A genous et a coutes va la terre incliner,
> Ha ! sire Diex, fait-elle, qui te laissas cloer, etc. (132).

Les ermites qui avaient entendu parler des austérités de S. Jacques le Mineur, dont les anciens hagiographes et la légende dorée racontaient qu'à force de s'agenouiller ses genoux étaient devenus calleux comme ceux du chameau, se piquaient d'imiter le rude apôtre jusqu'à ce que leurs genoux portassent les mêmes stigmates de pénitence. Étienne de Muret et Godric atteignirent à ce résultat (133).

Il faut savoir que beaucoup de solitaires se faisaient une règle d'observer en toute saison la nudité, non seulement des pieds, mais même des jambes. Ils ne portaient ni souliers, ni chausses, ni braies (134). Marbode, critiquant la mise singulière de Robert d'Arbrissel dans une lettre fameuse, lui reproche de se produire en public les jambes demi-nues et les pieds nus (135). S. Pierre Damien, au contraire, encourage ce genre de mortification. Il est, selon lui, conforme à la tradition des ermites de se passer de chaussures et de jambières et de demeurer, même pendant l'hiver, *nudis semper cruribus et pedibus* (136). Et la chante-fable d'*Aucassin et Nicolette*, qui date également du douzième siècle, décrit les vieux ascètes que l'on voyait en ce temps-là vêtus de capes usées et de méchantes gue-

(132) *Berte, coupl.* 28 et 34, p. 43-44, 61.

(133) *Vita Stephani*, 21 ; *Vita Godrici*, 100.

(134) *Vita Godrici*, 40, 61, 108. De tous les personnages représentés dans la miniature de l'*Hortus deliciarum* dont nous avons parlé, l'ermite est le seul qui ait les jambes et les pieds nus. - *The eremyte and the outlawe*, *éd. cit.* p. 92-93. — « Nec utatur caligiis » (*Reg. heremit.*) chez Horstmann, *Op. cit.*, II, p. x. — On sait que les Cisterciens ne portaient pas de *femoralia* (Walter Napes, *De nugis curialium*, I, 25, *éd.* J. M. Rhodes, Oxford, 1914, p. 52). Cf. Th. Wright, *Poems attributed to Walter Mapes*, p. 56.

(135) *Ep. ad Rob.*, (P. L., 171, 1483) ; Baudry, *Vita Rob. Arbr.* III, 18. (P. L., 162, 1052).

(136) Petr. Dam. *Opusc.* XV, 11 (P. L., 145, 344).

nilles, « nus, deschaux et estrumelés, mourant de faim, de soif, de froid et de mésaises (137). » Certain Chartreux dont parle Gauthier de Coincy n'avait pas répudié l'usage des chausses, mais pour prier il prenait soin de se découvrir les genoux (138).

L'extension des bras en croix, les génuflexions répétées en grand nombre de fois, la prostration sur le sol, que les anciens textes français appellent souvent « vaine » *(venia)* ou encore « affliction », accompagnait aussi souvent l'ardente prière de l'ermite (139). Prosterné à terre, Étienne de Muret frappait avec componction le sol du front et du nez, au point que son nez en resta déformé (140).

Par la récitation de l'office divin, par la pratique du psautier et sa méditation assidue, accompagnée de l'effusion des saintes larmes, par le détachement progressif de toute chose créée, le dévot ermite s'élevait jusqu'à la *theoria* ou contemplation unique de Dieu (141). C'est dans la solitudé que l'âme, délestée de tout ce qui l'attachait pesamment au corps et à la terre, a le plus de chances d'arriver à ce qui est l'objet suprême de ses efforts, l'union intime avec Dieu :

(137) *Ed.* H. Suchier, Paderborn, 1903, p. 8-9.

(138) « Tout en plorant le vit aler — et puis ses chauces avaler — quan ses genouz a despoilliez, etc. » (*Miracles de Nostre Dame, éd.* Pocquet, v. 908-917). « Nuz genouz à terre se mist » (*De l'ermyte qui s'enyvra, éd.*, Méon, *Nouv. recueil*, II, p. 177).

(139) Cf. Thurston, *art. cité*. Voir mon étude sur les génuflexions et prostrations multipliées, dans le *Journal of Theol. Studies* (IX, 1908, 556-561), et sur la prière les bras en croix, dans la *Rassegna gregoriana* (VII, 1908, 343-354).

(140) *Vita Stephani*, 21. — Hilarion priait, la tête contre terre. Aibert († 1140), ermite, puis reclus à Crespin, près de Valenciennes, fléchissait cent fois les genoux et se prosternait cinquante fois « *articulis et digitis sublevato* » (*Vita*, par Robert d'Ostervand, son contemporain II, 19 ; Boll., avril, I, 674). Sur la coutume de se prosterner pour prier, voir Gautier, *Chevalerie*, p. 539.

(141) « *Theoria* » (contemplation des choses célestes) est très fréquent dans les textes hagiographiques du moyen âge. — Office divin et prières liturgiques : *Vita Stephani*, 20 ; *Vita Godrici*, 47 et *passim*. — Psaumes : *Vita Barthol.*, II, 13 ; *Vita Godrici*, *passim*. — Larmes : Étienne de T., *Ep.* 159, 448.

voilà un point sur lequel nombre d'auteurs ascétiques et mystiques du moyen âge se plaisent à insister (142).

Il faudrait un grand nombre de pages pour décrire en détail la variété des moyens ascétiques mis en œuvre pour arriver à ce résultat. Naturellement les flagellations, le cilice, les chaînes de fer furent fort employés parmi les ermites (143). La *lorica* ou cotte de mailles, semblable au haubert des chevaliers, mais portée directement sur la peau, jouit d'une faveur extraordinaire chez les ascètes occidentaux des onzième et douzième siècles, émules de S. Dominique l'Encuirassé. Les plus fameux ermites de cette époque emprisonnèrent leur corps dans la *lorica* (144). Comme elle descendait généralement plus bas que les genoux, elle rendait encore plus pénibles les attitudes de prière dont nous avons parlé (145).

En dépit de la cuirasse et des autres instruments de pénitence, le Tentateur eut facilement miné tout le travail ascétique et triomphé dans l'ermitage, si l'oisiveté y avait été tolérée. Mais l'ermite digne de ce nom était un laborieux. « *Provideat* [*heremita*] *ut, si fieri potest, de labore manuum suarum vivat* », tel est le principe énoncé par la *Regula heremitarum* (146). La culture de son jardin, la mouture du grain au moulin à bras, la fabrication de son pain sont les occupations les plus ordinairement mentionnées (147). Barthélemy de Farne allait à la pêche et distribuait son

(142) Pierre Damien, *Ep.* 12. Voir l'*Incendium amoris* et les autres œuvres de Richard Rolle de Hampole.

(143) Baudry, *Vita Rob. Arb.*, I, 10 ; *Vita Gundelii*, 6 ; *Vita Godrici*, 27 ; « The heyr he weryd » (*The eremyte and the wolelan*, p. 92-93).

(144) Romuald, Wulfric, Godric, Étienne de Muret, Robert d'Arbrissel, William de Lacie s'armèrent de la *lorica*. Sur ce dernier personnage voir l'*Historia Abbatiae de Lanthony*, dans Dugdale, *Monasticon Angl.*, 1346, VI, p. 129.

(145) Texte de la *vie* inédite de Wulfric (Br. Mus., Cotton, Faustina, B. IV, fol. 69v), cité par H. Thurston, « *Afflictions* » (*Month*, mai 1917, p. 441) ; *Vita Godrici*, 27.

(146) *Loc. cit.*

(147) *Vita Godrici*, 29.

poisson (148). Pierre de Saint-Médard avait un tour dans sa cellule. Il apprit à Bernard de Tiron à tourner (149). Evrard de Breteuil, après une vie brillante dans le siècle, exerça, au fond des forêts, le métier de charbonnier (150). D'autres ermites se créèrent des occupations intellectuelles (151); d'autres se rendirent utiles au prochain soit au point du vue spirituel, soit en pratiquant des œuvres de charité et de miséricorde, ainsi qu'on va le voir maintenant.

(*A suivre*).

Farnborough. D. Louis Gougaud, O. S. B.

(148) *Vita*, 2.
(149) *Vita*, 3, p. 227, 228.
(150) Guibert de Nogent, *De vita sua*, I, 9 (P. L., 156, 851).
(151) R. M. Clay, *Hermit and Anchor*, ch. 13.

NOTES ET DOCUMENTS

LES ÉCRITS SPIRITUELS DU P. VINCENT HUBY

(Suite)

III

L'édition de 1755.

L'éditeur, désigné ou déguisé sous le masque de « M. l'abbé *** », serait, d'après Sommervogel, le P. Lenoir Duparc. Le volume débute par une *Préface de l'éditeur*, III-XVI, sur la vie et les œuvres du P. Huby, avec un mot d'explication sur ce que l'on trouvera dans l'ouvrage et sur l'accommodation du vieil auteur au goût du temps; un mot d'explication aussi sur la voie d'amour, pour montrer qu'il n'y a rien de quiétiste dans l'œuvre du P. Huby. La première partie du volume contient la « Retraite sur l'amour de Dieu »; la seconde, « Divers opuscules du P. V. Huby ».

Voici la liste de ces opuscules :

1° Réflexions sur l'amour de Dieu;
2° Pratique pour demander l'amour divin;
3° Exercice de piété sur le Crucifix;
4° Acte de contrition au pied du Crucifix;
5° Prière à Jésus-Christ pour obtenir le changement du cœur;
6° Litanies de Jésus-Christ;
7° Règlement de vie, d'après Champion;
8° Les petits traités spirituels et les avis recueillis par le P. Champion, chacun avec son titre particulier, mais avec des incohérences typographiques qui sembleraient mettre entre eux une certaine subordination. On peut en voir la liste au début de cette étude. L'éditeur en

a omis un, je ne sais pourquoi : le traité si pratique et d'une psychologie si fine, intitulé *De l'assiette du cœur;*

9° Maximes spirituelles. Nous en avons donné plus haut les titres particuliers;

10° Traité sur l'utilité et la nécessité de faire une retraite.

Rendons cette justice à l'éditeur de 1755 qu'il a mis dans ce volume, de format commode et pratique, le principal de l'œuvre spirituelle du P. Huby. On y trouve les pièces recueillies par le P. Champion : *Règlement de vie* (très écourté, il est vrai), *Petits traités* (sauf un), *Maximes spirituelles;* on y trouve les *Méditations sur l'amour de Dieu,* plusieurs des pièces recueillies par les éditeurs précédents ou par le P. Huby lui-même dans la *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ou dans les *Motifs d'aimer Dieu*, quelques autres opuscules encore.

Il s'en faut cependant que tout y soit. Il suffit, pour s'en rendre compte, de jeter un coup d'œil sur le catalogue donné en tête de cette étude et de comparer avec la liste qu'on vient de lire. Pour préciser davantage, relevons dans l'une ou l'autre des éditions de la *Pratique*, celle de Vannes, par exemple, les principales pièces qui s'y trouvent et voyons si nous les retrouvons dans les *Œuvres spirituelles* (1). Pour abréger, nous désignerons par *E* le volume

(1) J'ai eu sous les yeux quatre éditions de la *Pratique :* celle de Vannes, « chez la Veuve de J. N. Galles », sans date 216 p. in-24, avec l'*Approbation* de 1672 ; celle de Troyes, s. d., que le P. Sommervogel tient pour antérieure à 1706, chez Oudot, ; celle de Nancy, 1734, « chez Nicolas Baltazar », avec approbation de 1706, 293 p. in-24 ; celle de Caen, « chez Jean-Claude Piron », 1748, 231 p. in-16, plus la *Préface*, les *Tables*, la *Permission d'imprimer*. J'ai actuellement sous la main celle de Nancy et de Caen. Ces quatre éditions contiennent à peu près les mêmes pièces, mais pas toujours dans le même ordre. Celle de Caen, qui se donne comme la 4e édition, après trois autres procurées par le P. Lavaur, précédées elles-mêmes de plusieurs autres imprimées dans la même ville, contient au moins une pièce qui n'est pas du P. Huby, *Pratique pour bien assister à la Messe*, 5-10. Elle est en tête du recueil et l'éditeur nous avertit qu'elle a été ajoutée à cette quatrième édition pour satisfaire aux désirs de plusieurs personnes de piété. Il s'en trouve cinq autres à la fin du volume, p. 212-231, dont je ne saurais dire à coup sûr si elles sont ou non du P. Huby : 1. Le renouvellement des promesses du Baptême ; 2. Oraison universelle pour tout ce qui regarde le salut ; 3. Adoucissement de toutes les peines de cette vie ; 4. Litanies

de 1755, par *R* la *Retraite*, qui en forme la première partie, par *O* les *Opuscules*, qui en font la seconde.

PIÈCES RECUEILLIES DANS LA « PRATIQUE », ÉDITION DE VANNES, ET LEUR RAPPORT AVEC L'ÉDITION DE 1755.

1° *Prière dévote au Crucifix pour s'exciter à la Contrition*, avec adresse à Jésus crucifié (pieds, mains, côté, cœur), à notre cœur, au cœur de Jésus et au nôtre. N'a rien de commun avec *O*, 3, qui peut-être représente un des opuscules sur la croix ; ni avec *O*, 4 ; mais écho lointain de la « prière dévote » dans *O*, 5, et aussi de l'adresse « au cœur de Jésus et au nôtre » Nous y reviendrons. Rien dans *E* qui réponde aux adresses à Jésus crucifié et à notre cœur.

2° *Acte de réparation d'honneur à N. S. J. C. dans le T. S. Sacrement de l'autel.* Rien d'analogue dans *O*, peut-être écho lointain dans *R*, 7e jour, Méditation sur l'Eucharistie.

3° *Dévote méditation sur l'opposition de la vie de J.-C. à la nôtre.* Manque dans *E*.

4° *Actes des principales vertus... en récitant le chapelet.* Manque dans *E*.

5° *Considérations pour exciter en nous l'amour de N. S. J. C.* (Jésus aimant, Jésus aimable. Jésus aimé). Echo peut-être dans *R*, 7e jour, 1re méditation, sur l'amour de Jésus. Les points sont les mêmes, mais les développements sont tout différents (1).

6° *Pratique de la Contemplation*, comprenant : 1° « Avertissement » sur la manière de faire la Contemplation ; 2° « Considérations sur l'amour de Dieu » ; 3° « Divers motifs d'aimer Dieu », suivis d'affections et conclusions. Ces « divers motifs » sont reconnaissables dans *O*, 1, bien que la rédaction soit tout autre. Je n'ai rien remarqué dans *E* qui répondit à l'Avertissement ni aux Considérations.

de la divine Providence ; 5. Les commandements de la Croix. La seconde se trouve en latin dans le *Clericus devotus*, 2e édition, 1910, Herder, p. 101, avec le titre *Oratio Clementis Papae XI*. La cinquième, dans le *Recueil des petits traités* de saint Jean-Baptiste de la Salle, d'après l'édition de 1711 où elle est, je crois, d'addition récente. Le P. Mirebeau, s. j., l'a fait imprimer en feuille volante avec référence précise à un ouvrage du P. de Parvilliers, s. j.

(1) Il est probable que cette différence est le fait du P. Huby lui-même. Ne pouvant faire la comparaison directe avec l'édition de 1690, je le conclus de la comparaison avec celle de 1696, où cette différence existe déjà. Or l'éditeur de 1696 dit avoir gardé les pensées de l'auteur. Le P. Huby aurait donc écrit pour la Retraite une méditation sur l'amour de Jésus toute différente de celle qu'il avait déjà fait imprimer. Il reste toujours que la pièce 5 manque dans E.

7° *Litanies de l'amour divin.* Conservé dans *O*, 2, sauf détails de rédaction.

8° *Dévotes considérations et pratiques pour exciter et augmenter en nous l'amour et l'imitation de N. S. J. C.* Manque dans *O* ; peut-être quelque écho lointain dans *R*, 10e jour : le désir d'aimer J.-C. ; les motifs de cet amour.

9° *Des mérites incomparables de Jésus.* Manque dans *E*.

10° *Exercice de dévotion envers le Crucifix* (pour le vendredi). Rien de commun avec *O*, 3 (qui se rattacherait peut-être à l'opuscule 5, sur la dévotion des croix, ou à quelque autre opuscule sur la croix) ; mais rapport avec *O*, 4, visible dans le huitain initial, sensible ça et là dans l'ensemble du développement.

11° *Oraison au S. Esprit pour demander le divin amour.* Manque dans *O* ; quelque rapport peut-être avec *R*, Méditation sur le S. Esprit.

12° *Litanies dévotes à Notre-Seigneur.* Ce sont les litanies dites de la Passion. Dans *O*, 6, avec changements d'expression.

13° *Oraison au Seigneur pour avoir une bonne mort.* Manque dans *O*, mais choses analogues dans *R*, 4e jour, 2e méditation. L'analogie vient-elle du P. Huby ou de *E* ?

14° *Moyen facile et efficace pour se souvenir souvent de Dieu pendant le jour ; et aussi pour se défaire du péché auquel on est plus sujet ou pour acquérir la vertu dont on a plus besoin.* C'est le *Saint-signal*, dont parle Champion. Manque dans *E*. Je constate ici quelques différences de rédaction entre l'édition de Nancy, 1734, et celle de Caen, 1748. Les vers sont tout autres ici et là.

15° Diverses litanies : de la sainte Famille de sainte Anne, de la sainte Vierge, de saint Vincent Ferrier, du saint Sacrement. Manquent dans *E*. Manquent aussi dans éditions de Nancy et de Caen ; mais celle de Caen donne les litanies de la Providence.

16° *Oraison pour adorer le S. Sacrement de l'autel.* Manque dans *E*.

17° *Amende honorable à N. S. au T. S. Sacrement de l'autel.* Manque dans *E*.

N.-B. — Il y a, en plus, dans l'édition de Caen (1), une « Méthode pour communier utilement », et un « Exercice d'union avec J.-C. présent à l'âme par la Communion », p. 173-190, avec « Conclusion » pour demander à Jésus de nous donner son Esprit, p. 190-192. Je ne sais si ces pièces sont du P. Huby.

On voit que l'éditeur de 1755 ne s'est pas soucié d'être complet. Au contraire, il est visible qu'il a voulu faire un

(1) Sans parler des cinq pièces finales, mentionnées ci-dessus.

choix. De ce choix et des raisons qui l'ont dirigé, il n'a pas jugé à propos de nous entretenir, et il est hasardeux d'en juger par conjecture. On peut cependant indiquer quelques motifs probables.

Il y a d'abord le souci d'éviter ce qui ferait ou semblerait faire double emploi avec les méditations qui composent la retraite. De là probablement l'absence de la belle méditation sur l'amour de Jésus.

Il y a ensuite le souci de s'accommoder au goût du temps. Or ces raffinés du dix-huitième siècle n'étaient pas assez fins pour sentir ce qu'il y avait de beau et de prenant dans ces exercices pathétiques de préparation à la Contrition, où la pensée et le sentiment sortent si directement del'âme pour aller directement à l'âme : « O cœur de Jésus, noyé de tristesse pour mes vaines joies ! O cœur de Jésus, pénétré d'une douleur infinie pour l'énormité de mes péchés !.. O mon cœur, tout souillé de péchés ! O cœur si aimé de Jésus et qui aime si peu Jésus !... Ah ! quelle différence entre cœur et cœur ! Entre votre cœur, ô mon Jésus, et le mien ! O cœur pur de Jésus ! ô cœur sale de la créature ! O cœur fidèle de Jésus ! ô cœur perfide de la créature ! (1) » Ces esclaves de l'étiquette ne pouvaient goûter ces élans spontanés de l'âme, ces colloques familiers entre Jésus et le pécheur repentant : « Mais, mon cher Sauveur, permettez-moi de vous dire, du fond de l'abîme de mon néant, que vous n'avez pris un cœur semblable au mien par nature qu'afin que le mien fût semblable au vôtre par votre grâce. Faites donc, s'il vous plaît, mon adorable Rédempteur, faites que mon cœur soit semblable au vôtre. Votre cœur est pur : que le mien soit pur. Votre cœur est humble : que le mien soit humble, etc. » Bossuet et Pascal parlaient ainsi, mais Bossuet et Pascal n'étaient pas les hommes de 1750. Ces délicats, ces mondains, pour qui la religion était chose de bon ton, pourvu qu'elle fût quintessenciée en abstractions philosophiques ; qui parlaient de la Divinité plutôt que de Dieu ; qui ne nommaient Jésus que pour le comparer à Socrate ou à Platon : ces chrétiens philoso-

(1) Il est probable que, dans l'édition originale, c'était plus vif encore : « O cœur pur ! ô cœur sale !... O cœur fidèle ! ô cœur perfide ! » C'est le texte de l'édition de Vannes.

phes ou jansénistes ne comprenaient plus le réalisme populaire et concret de dialogues comme celui-ci :

« Si Jésus nous parlait ainsi : Si vous voulez avoir part à mon amour et en ce monde et en l'autre, si vous voulez que je vous aime et si vous voulez m'aimer à jamais dans le Ciel : il faut que vous passiez par où j'ai passé... par la pauvreté, par le travail, par le chaud, par le froid, par la faim, par la soif, par les jeûnes, par les opprobres, par les soufflets, par les fouets, par les épines, par les clous, par la croix ; autrement point d'amour en moi pour vous, point en vous d'amour pour moi ; et faute d'avoir cet amour, vous serez des réprouvés... et d'éternels misérables... Si cela nous était proposé de sa part, que devrions-nous répondre, sinon ces paroles : Eh ! bien, mon Jésus, de deux maux, je veux choisir le moindre. Le plus grand est de n'être point aimé de vous et de ne vous point aimer... Je choisis donc, ô mon Jésus, et je le choisis de tout mon cœur, de passer par où vous avez passé, de vivre dans la pauvreté, dans le travail, dans les misères, dans les peines. Quand j'en devrais mourir, j'aime mieux mourir en souffrant quelque temps pour l'amour de vous, que de m'exempter de quelque peine courte et légère, et, étant privé de votre amour, d'aller souffrir éternellement en enfer. N'est-ce pas là ce que nous devrions répondre?... Mais non, Jésus ne demande pas cela de nous ; et je vais prendre la liberté, avec sa permission, de lui demander quelle est sa volonté là-dessus. Mon Jésus, permettez-moi, s'il vous, plaît, pour notre instruction, que je vous fasse quelques demandes. Voulez-vous, ô mon Jésus, que nous jeûnions quarante jours et quarante nuits, sans boire ni sans manger, comme vous ? Non, mes enfants, nous répond-il, non : j'ai gardé pour moi ce grand jeûne. Mais ne faites plus d'excès ni dans le boire ni dans le manger ; gardez les jeûnes qui vous sont ordonnés, faites-en quelques-uns de dévotion ; dans vos repas, retranchez-vous de quelque petite chose pour l'amour de moi ; abstenez-vous de quelque morceau ou de quelques coups de la boisson dont vous usez ».

Et le dialogue continue ainsi, vivant, réel, pratique, de façon à passer en revue les principaux devoirs de la vie chrétienne. Au dix-huitième siècle, les gens à la mode eussent regardé des pages de ce genre comme des vestiges d'un âge non policé, bonnes tout au plus pour les Bretons demi-sauvages auxquels elles s'adressaient. C'est pour complaire à ce goût d'un siècle poli que l'éditeur de 1755 a supprimé tout ce qu'il y avait de plus original, de plus vivant, de plus incisif et pénétrant chez son auteur, et

que, en le raccommodant, comme il dit, il a soumis ce qu'il a cru pouvoir garder à un polissage de style où la pensée elle-même perd son relief et son mouvement pour se traîner dans une phraséologie vague et abstraite.

Une troisième raison du traitement infligé par l'éditeur de 1755 à son auteur semble être d'ordre théologique. L'ascétique du P. Huby est toute pénétrée de mystique, comme elle l'était chez la plupart des auteurs dans la première moitié du dix-septième siècle. L'oraison à laquelle il veut initier, et à laquelle il initie avec une maîtrise incomparable, est surtout une oraison affective, qui voisine avec la contemplation mystique et prend facilement l'allure d'une oraison de quiétude. Or, on confondait assez souvent cette oraison affective avec celle des quiétistes, et, de fait, certaines expressions du P. Huby pourraient, dans un autre contexte, être entendues en un sens semi-quiétiste. Sa doctrine et sa méthode sont irréprochables; mais il écrivait avant les controverses entre Bossuet et Fénelon, et n'avait pas à surveiller son style, comme il fallut le faire plus tard. L'éditeur de 1755 sait que le P. Huby n'est pas quiétiste, et il le défend fort bien sur ce point; mais il craint les clameurs des Jansénistes, qui criaient au quiétisme dès qu'on parlait de pur amour, d'abandon, de voie unitive, de repos dans l'oraison, et qui reprochaient sans cesse à la Compagnie de Jésus de rester attachée aux doctrines semi-quiétistes condamnées chez Fénelon. Pour éviter ces clameurs et ces reproches, il supprime, par exemple, l'*Avertissement* sur la manière de faire la contemplation, ainsi que les *Considérations* sur l'amour de Dieu, que le P. Huby rattache à la méthode de contemplation (1), et il supprime ou modifie, dans les petits traités qu'il conserve, bien des développements ou expressions qui pourraient prêter à chicane.

A ces trois raisons qui s'appliquent spécialement aux écrits du P. Huby, nous pouvons en ajouter deux autres qui tiennent à des causes d'ordre général.

La première est l'attitude ordinaire du dix-huitième siè-

(1) On pourrait supposer aussi que ces deux suppressions sont dues à la crainte de faire double emploi.

cle à l'égard du passé, notamment du passé français. En ce temps-là, ceux qui voulaient être « dans le mouvement » ne regardaient jamais ce passé en lui-même : on en jugeait par rapport au présent. En matière de langue et de style notamment, on approuvait ce qui répondait au goût du présent, on condamnait ce qui n'y répondait pas. On croyait rendre service à saint François de Sales et à Bossuet en les « raccommodant ». Quel prosateur du dix-septième siècle, quel livre de piété surtout, fut réédité au dix-huitième (et au commencement du XIXe) sans avoir à souffrir de cette manie de retouche et d'accommodation ? L'éditeur de 1755 y céda plus que d'autres peut-être (et encore eut-il des égaux) ; mais surtout il réussit, plus que tous probablement, à nous rendre les originaux presque inaccessibles, en remplaçant les minuscules imprimés du P. Huby par un seul volume commode et facile à lire.

La seconde raison se rattache à la première. Quand on commence à retoucher un auteur, il est difficile, il est pratiquement impossible, de n'être pas entraîné plus loin qu'on ne voulait d'abord. On comptait ne toucher qu'aux mots, et il faut retoucher les phrases; qu'aux expressions, et l'on atteint la pensée. Une retouche en amène une autre, souvent plus considérable. Une suppression exige une addition, et ainsi de suite. Bref, l'éditeur de 1755, qui ne prétendait que « raccommoder » son auteur, l'a refait presque partout.

Entrons dans quelques détails pour le voir agir et pour conclure, en pleine connaissance de cause, que les « Œuvres spirituelles » du P. V. Huby sont, autant ou plus, l'œuvre de l'éditeur que celle du premier auteur.

IV

L'édition de 1755 et les textes originaux.

Pour faire, comme il convient, la comparaison, il faudrait avoir, sinon les manuscrits, au moins les éditions originales (1). Or celles-ci existent sans doute, et l'un des

(1) Ce n'est pas toujours, du moins pas exclusivement, dans les manuscrits d'un auteur qu'il faut chercher son texte définitif, la dernière

buts de la présente étude est précisément de provoquer des recherches qui, espérons-le, aboutiront à les retrouver, sinon tous, au moins les principaux. Mais, en attendant, nous ne les avons pas sous la main. La comparaison directe nous est donc impossible. Heureusement, il y a, pour plusieurs des écrits de notre auteur, des éditions qui reproduisent assez fidèlement les textes originaux. Ainsi en est-il pour les diverses pièces insérées dans les anciennes éditions de la *Pratique*, dans les quatre notamment que j'ai eues sous les yeux. Ces éditions sont indépendantes l'une de l'autre, comme le montrent et la disposition différente des matières et les variantes mêmes du texte. Or, entre ces éditions, les différences sont minimes pour les pièces qui leur sont communes, c'est-à-dire pour presque toutes (puisque celles qui ne se trouvent que dans l'une ou l'autre des éditions se réduisent à trois ou quatre, dont deux ou trois ne sont peut-être pas du P. Huby), et elles se ramènent à de légères retouches de style, qui ne modifient en rien ni le fond ni le mouvement de la pensée. Ainsi en est-il pour les pièces extraites du P. Champion. Nous ne savons pas comment celui-ci a traité les textes qu'il nous communique — et, sur ce point, il est probable que toute vérification est à jamais impossible — mais nous pouvons constater comment l'éditeur de 1755 a traité les textes donnés par le P. Champion. Enfin pour les *Méditations sur l'amour de Dieu*, nous avons pu, en attendant mieux, comparer l'édition de 1755 avec celle de 1696, et cette comparaison nous a fait constater, non seulement des arrangements nouveaux (titre changé, distribution en jours), des additions (il y a 24 méditations dans celle de 1696, 26 dans l'autre), mais un tel remaniement du tout, que tout a été refait, repensé, récrit à la manière du dix-huitième siècle, par un homme d'ailleurs intelligent, bon écrivain, auteur ascétique et moraliste de valeur.

Sans insister davantage sur les *Méditations*, où le con-

expression de sa pensée. Il est rare, en effet, que la correction des épreuves ne suggère pas des modifications de fond ou de forme qui achèvent la mise au point. Le manuscrit peut servir pour le contrôle en cas douteux quand le texte imprimé est ou paraît fautif ; mais il n'est pas toujours la norme absolue.

trôle direct, d'après le P. Huby, nous a été impossible, nous donnerons ici quelques exemples, choisis à peu près au hasard, de la façon dont l'éditeur a traité les pièces qu'il trouvait, dans les éditions originales du P. Huby, qu'il avait sans doute sous la main, ou celles qu'avait recueillies le P. Champion. Commençons par la *Pratique*.

En comparant l'ensemble des pièces recueillies dans la *Pratique* et ce que nous en trouvons chez l'éditeur de 1755, nous avons constaté que celui-ci en a beaucoup laissé de côté. Il nous reste à voir ce qu'il a fait de celles qu'il a insérées dans son propre recueil. Nous avons vu que l'auteur ne nous dit rien des raisons qui l'ont dirigé dans le choix des pièces. Du traitement qu'il leur a fait subir il nous dit un mot dans la *Préface,* mais seulement un mot, et comme en passant. Après avoir, en excellents termes et presque toujours d'après le P. Champion, parlé du P. Huby et de son multiple apostolat, il ajoute : « On connaîtra beaucoup mieux le P. Huby par ses écrits, dans lesquels il s'est peint lui-même, que par le portrait que j'en ébauche. Encore j'aurai gâté ses écrits en voulant les raccommoder. Pour conserver l'onction qu'il y a répandue, pour animer du même feu sacré les paroles que j'ai subtituées aux siennes, il faudrait avoir son cœur. » XI-XII. Le lecteur est tenté de lui demander : « Pourquoi donc alors ce raccommodage, pourquoi cette substitution? » Mais la question ne se posait pas alors. C'était un principe indiscutable et indiscuté, c'était chose acquise, que l'accommodation s'imposait (1). Voyons sur quelques exemples comment elle a été faite. Nous ne prendrons pas les cas de divergence extrême, où il est impossible de voir, entre l'ancienne et la nouvelle rédaction, autre chose qu'un lointain rapport d'influence et d'inspiration. Quant aux pièces conservées telles quelles ou à peu près, elles sont rares. Nous pouvons cependant en signaler quelques-unes où, sous les changements d'expression presque toujours considérables, la substance et le mouvement de la pensée se reconnaissent facilement. Ainsi les *Litanies de*

(1) C'était déjà la pensée et la pratique du P. de la Piletière quand il rééditait les méditations, en 1696. Il pose la chose en principe dans le mst de la Mazarine dont nous avons parlé : il voudrait qu'on recueille et qu'on édite les écrits si précieux du P. Huby, mais en les corrigeant.

l'amour divin (E. Pratique pour demander l'amour divin) où, non seulement les litanies sont les mêmes (ce sont les litanies des saints), mais aussi l'invocation (Demandez pour moi le saint amour de Dieu), et, qui plus est, pour les idées sinon pour l'expression, l'Avertissement qui précède, où est expliqué l'usage à faire de ces litanies avec la manière de s'y prendre. Nous choisirons des cas moyens. Mais comme nous ne pouvons donner que des extraits, nous passerons vite sur ce qui n'a pas de parallèle, pour comparer surtout les passages où le parallélisme est plus saisissable. Commençons par la *Prière dévote au Crucifix pour s'exciter à la contrition* (1) :

Texte du P. Huby (= *H*). 1° « Mon Dieu je reconnais devant vous que j'ai été et que je suis encore dur et insensible à tous vos bienfaits et à tous les attraits de votre amour. J'ai eu un cœur de pierre, et non pas un cœur de chair, ni le cœur d'un homme raisonnable, et bien moins celui d'un vrai chrétien. Je n'ai eu ni votre crainte ni votre amour ; car si j'eusse eu l'un ou l'autre, je ne vous eusse pas offensé comme j'ai fait. Mais, mon Dieu, faites-moi, s'il vous plaît, la grâce que vous avez promise à votre peuple. Otez-moi le cœur de pierre, et donnez-moi un cœur de chair, un cœur sensible et docile à votre parole et à votre grâce. C'est vous, ô mon Dieu ! qui avez changé les pierres et les rochers en des fontaines d'eau. C'est vous qui avez tiré des ruisseaux de la pierre très dure. Vous êtes celui qui ayant frappé la pierre, en avez fait couler des torrents. Faites, ô mon Dieu, par votre bonté toute puissante, faites ce changement en moi : frappez mon cœur, frappez-le des traits de votre amour, et faites-en sortir des torrents de larmes.

2° « O mon Jésus ! douleur, regrets, tristesses et sanglots, larmes, contrition, miséricorde : voilà ce que je vous demande, ne me refusez pas. C'est ce que vous désirez de moi ; c'est aussi ce que j'attends, et ce que j'espère de votre miséricorde infinie. 7.

(1) Le texte est celui de l'édition de Vannes (= V). Je l'ai collationné avec celui de Nancy, 1734 (= N) et celui de Caen, 1748 (= C). Les différences sont assez nombreuses, mais elles sont petites et ne sont que d'expression ou de style. Ainsi dans N, *traits* au lieu *d'attraits* ; dans N et C : *Je reconnais devant vous, ô mon Dieu,* au lieu de : *Mon Dieu, je reconnais devant vous ;* dans N et C : *Si j'avais eu,* au lieu de *Si j'eusse eu ; Vous aurais-je offensé,* au lieu de : *Je ne vous eusse pas offensé,* etc. En général, le texte de Vannes semble primitif. J'ajoute des chiffres et des lettres pour la facilité des références.

3° « Il serait bien juste que mes regrets fussent proportionnés à mes crimes : mais hélas ! que mes regrets sont faibles, et que mes crimes sont énormes. Ah ! si je pouvais ramasser dans mon cœur tous les regrets de David, de sainte Madeleine, de saint Augustin et de tous les cœurs les plus pénitents ! 7-8.

4° « Vous me faites connaître, Seigneur, que le péché est digne d'une haine infinie. Que ne puis-je le haïr autant qu'il est digne de haine !... Mais mon Jésus, si ma douleur n'égale mes péchés, la vôtre les surpasse infiniment, et elle est capable d'effacer les crimes les plus énormes d'un million de mondes... O mon adorable Sauveur, vous m'avez racheté : ne permettez pas que le prix de votre sang soit perdu ». 8-10.

5° Suivent de dévotes prières aux pieds, aux mains, au côté, au cœur de Jésus en croix, toujours pour développer la contrition d'amour.

6° Puis, le pécheur s'adresse à son propre cœur : « O mon pauvre cœur ! cœur tout souillé de péché !... O cœur si aimé de Jésus, et qui aime si peu Jésus !... O mon pauvre cœur ! » 13-14.

7° Enfin, méditant sur la différence entre le cœur de Jésus et le nôtre, il s'écrie : « Ah ! quelle différence entre cœur et cœur ! — Entre votre cœur, ô mon Jésus et le mien. — O cœur pur ! O cœur sale ! — O cœur patient. — O cœur impatient !... Ah ! quelle différence entre cœur et cœur ! Entre votre cœur, mon Jésus, et le mien. — Ah ! quelle différence. — Mais mon cher Sauveur, permettez moi de vous dire, de l'abîme de mon néant, que vous n'avez pris un cœur semblable au mien par nature, qu'afin que le mien fût semblable au vôtre par grâce. — Faites donc, s'il vous plaît, mon adorable Rédempteur, faites que mon cœur soit semblable au vôtre. — Votre cœur est pur : que le mien soit pur !... Votre cœur est humble : que le mien soit humble !... Votre cœur est tout amour, et amour tout saint : que le mien soit tout amour, et amour tout saint ! — Que votre cœur, ô mon Jésus, possède entièrement le mien : que le mien, ô mon Jésus, soit entièrement fondu dans le vôtre. — Que votre cœur et le mien ne soient plus deux cœurs, mais un seulement, mon Jésus : (un) cœur fidèle, cœur contrit, cœur dévot, cœur généreux, cœur charitable, cœur chrétien. Ah ! c'est à quoi je veux désormais m'appliquer avec votre grâce, mon Sauveur... Ce n'est plus mon cœur, c'est le vôtre. Il est à vous : ouvrez-le, fermez-le, purifiez-le, embrasez-le. Il est à vous ; oui, mon Jésus, il est à vous... Jésus, Jésus, Jésus. » 14-17.

8° « L'exercice finit sur la petite note : « Ici silence et amour, tenant la bouche sur le cœur du Crucifix. » 17.

Bien qu'il ait fallu beaucoup abréger, on voit combien

cet exercice est vivant, pathétique, profond et instructif, pratique. C'est un modèle de méditation affective.

Edition de 1755 (= E) — Nous y trouvons, p. 265, un « Acte de contrition au pied du Crucifix », mais qui ne répond en rien au présent exercice. Nous y reviendrons. Cette pièce est suivie d'une « Prière à Jésus-Christ pour obtenir le changement de cœur », 274, qui répond à l'extrait 7 de la *Prière dévote*. La voici :

1° « Quelle différence de cœur à cœur ! du cœur de Jésus au nôtre ! Ah ! quelle différence ! — Le cœur de Jésus est humble, doux, patient, bienfaisant, libéral ; il n'a aucun défaut, il possède toutes les vertus ; en un mot, il est saint de la sainteté même de Dieu... Notre cœur est fier et orgueilleux, colère et impatient, dur et impitoyable, sensuel et tout charnel, avare et prodigue, ambitieux et rampant, inconstant dans le bien et constant dans le mal. La multiplicité de nos misères est trop grande pour en faire un détail et une énumération exacte Il suffit de dire que notre cœur, vide de toutes les vertus, est plein de tous les vices ». Cf. H. 7. etc.

2° Après la dissertation, voici enfin la prière : « Mais du fond de l'abîme où me réduit mon néant, et plus encore la dépravation de mon cœur, j'ose élever ma voix et mes cris vers vous, et vous représenter que, dans votre Incarnation, vous n'avez pris un cœur semblable au mien par nature, que pour rendre le mien semblable au vôtre par la grâce et par l'effusion de votre esprit ». Cf. H. 7.

3° Ici un souvenir de l'extrait 1 : « Vous avez promis de nous ôter ce cœur de pierre, ce cœur dur et insensible à vos recherches et à votre amour, de nous donner un cœur de chair, un cœur docile et flexible à vos inpirations. » Cf. H. 1,

4° « Je vous demande l'exécution de votre promesse ; donnez-moi cette eau purifiante qui lavera toute les souillures de mes péchés, ce feu vraiment divin qui change l'étain de l'Adam terrestre dans l'or de l'Adam céleste » 275.

Les premiers mots de cet extrait rappellent, sans en reproduire ni le texte ni le mouvement, la fin de l'extrait 1 ; mais « l'étain de l'Adam terrestre » et « l'or de l'Adam céleste » sont de l'éditeur.

5° « Cet esprit, ce cœur nouveau... n'est rien autre chose qu'une conformité de sentiments entre votre cœur adorable et le nôtre », etc., 275.

Toute cette explication est de l'éditeur.

6° « Je ne veux plus souffrir dans mon cœur que ce qui est dans le vôtre, pureté, charité, humilité, patience, etc. ; non, plus rien dans mon cœur que vous et votre saint amour. » 276. Echo lointain de H. 7.

7° « L'entreprise est sublime et difficile... Tous les jours je vous dirai avec toute l'ardeur dont je suis capable : O mon Jésus, que votre cœur et le mien ne soient plus deux cœurs ; que le vôtre entre dans le mien et le possède entièrement ; que le mien soit entièrement plongé et fondu dans le vôtre. Dès à présent, je vous dis : Mon cœur n'est plus à moi, il est à vous. Ouvrez-le par la consolation, fermez-le par la tristesse, brisez le par les douleurs, disposez-en comme il vous plaira : il est à vous, tout à vous ; il n'a plus d'autres désirs que les vôtres. Jésus, Jésus seul. » Se rapproche de H. 17.

On voit, par ce long parallèle, comment *E* traite son auteur et quelles libertés il prend avec lui, même là où il le suit de plus près.

L'Exercice de dévotion au pied du Crucifix, p. 148-165, est devenu, dans *E*, l'*Acte de contrition au pied du Crucifix*, p. 265. Des huit vers qui commencent l'exercice, deux sont restés intacts; les six autres ont été retouchés, mais relativement peu; la pensée est la même, et aussi le mouvement et les rimes (1). Dans l'*Exercice* même, un seul paragraphe, le second, rappelle le P. Huby, et encore de très loin; les autres vont en sens divergent, sauf quelques idées de détail, où il y a trace de l'inspiration primitive. La rédaction de l'éditeur n'est pas sans mérite; mais ce n'est pas celle du P. Huby, où tout est vie intense, mouvement pathétique, effusion du cœur.

Les *Litanies dévotes à Notre-Seigneur*, p. 165-170, ont été mieux conservées, sauf le préambule (qui garde à peu près la substance de la pensée, mais non le mouvement ni

(1) Voici les vers du P. Huby, avec les variantes de l'éditeur en parenthèse :

De tes crimes, pécheur, contemple ici l'ouvrage :
Ils furent de ton Dieu (*de Jésus*) les bourreaux inhumains.
N'accuse point des Juifs la malice et la rage,
Qui n'ont fait en cela que te prêter les mains.
(*A ton noir déicide ils ont prêté les mains*).
Viens pleurer à ses pieds tes péchés et ses peines
(*Pleure aux pieds de Jésus ton forfait et ses peines*).
Mêle au plus tôt tes pleurs (*joins tes pleurs, tes sanglots*) à son sang pré-
S'il (*Il*) est rougi du sang qui coule de ses veines, [cieux.
Qu'il soit lavé des pleurs (*eaux*) qui coulent de tes yeux.

Si, une fois ou deux, la correction vaut mieux que le texte, ce n'est pas l'ordinaire. Mais plût à Dieu que le correcteur eût été partout aussi réservé.

le style); le texte même des Litanies a été « phrasé » à la mode du dix-huitième siècle.

Les pièces empruntées au P. Champion sont d'ordinaire mieux respectées. Elles restent les mêmes pour le fond. Quelques-unes sont transcrites telles quelles, ou peu s'en faut. Mais le cas est rare. Souvent les changements sont considérables. Prenons pour exemple le début du traité intitulé *Le chemin qui conduit au bonheur de cette vie* (1).

Texte de Champion (*C*). — 1. A. Chacun veut être heureux et content, même dès cette vie. — B. C'est là le but de tous nos désirs.

2. A. Pour y parvenir, on prend deux chemins tout opposés : *a*) les uns tiennent celui de la multiplicité, en amassant le plus qu'ils peuvent; *b*) les autres, celui de la simplicité, en retranchant tout. — B. Ainsi les uns désirent des biens, des honneurs, des plaisirs, et les recherchent autant qu'il est en leur pouvoir, espérant de rendre, par là, leur cœur content. — *c*) Les autres, au contraire, ne désirent rien et quittent tout, D. comme faisaient ces anciens philosophes: un Cratès, qui jeta tout son argent; un Diogène, qui n'avait pour logis qu'un tonneau.

3. A. De ces deux chemins, le dernier est le plus facile et le plus court, parce qu'il dépend de nous, étant en notre pouvoir de tout quitter. Le premier est non seulement le plus long, mais très difficile, et il se rencontre mille obstacles à nos desseins. — B. Car, *a*) ou l'on nous dispute les biens que nous voulons avoir, ou ceux de qui nous les attendons nous les refusent, ou quelque accident nous les enlève, ou le temps, le lieu, l'occasion nous manquent : si bien qu'on ne voit quasi personne qui arrive par cette voie au bonheur net (2), entier et constant. — *aa*) La jouissance même d'un bien, loin de rassasier l'appétit, ne fait que l'aiguiser et qu'exciter le désir d'un nouveau bien. Or qui a le désir d'un bien, a la crainte de ne le pas obtenir; qui a la crainte et le désir, a deux bourreaux qui le tourmentent et deux vers qui lui rongent incessamment le cœur. — *b*) Qui n'a pas de désir n'a pas de crainte; et qui n'a ni crainte ni désir, il est content : et, bien que son contentement et son bonheur ne paraisse peut-être pas tant que celui des heureux du siècle, il est pourtant, en effet, et plus pur, et plus entier, et plus constant.

4. A. Si cela est vrai, dans le bonheur humain et temporel, il l'est encore bien davantage dans le bonheur surnaturel et spirituel, qui

(1) Champion, p. 317-319; édition de 1755, p. 312-315.
(2) C'est-à-dire *pur*, comme il est dit plus bas.

consiste à se dégager de tout l'amour propre et à se soumettre entièrement à la volonté de Dieu. B. Pour y parvenir, *a*) les uns s'adonnent à diverses pratiques et s'empressent à produire quantité d'actes et de bons désirs, dont ils se garnissent le plus qu'ils peuvent, comme de moyens pour arriver à leur fin. *b*) Les autres, s'y prennent d'une autre manière, par un simple et entier abandonnement d'eux-mêmes à la volonté de Dieu, quittant, pour ainsi dire, tout soin d'eux-mêmes, pour être plus absolument en la disposition de Dieu, afin qu'il fasse d'eux et en eux tout ce qu'il lui plaira.

Texte de 1755 (*E*). — 1. A. Chacun veut être heureux. — B. Le désir naturel et invincible de notre félicité est le principe et le centre de tous les différents mouvements qu'on se donne dans le monde.

2. A. A parler en général, ce désir fait marcher tous les hommes par deux grands et vastes chemins, mais contraires et opposés l'un à l'autre. — B. Les uns s'imaginent qu'ils arriveront au terme vers lequel ils aspirent, en courant la carrière des richesses, des plaisirs et des honneurs.

3. A. Ils se trompent. *a*) En cherchant le bonheur, ils le fuient; et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que leur propre expérience ne peut les détromper de la fascination que cause le charme des biens sensibles et passagers de ce monde. — *b*) Cependant, leur recherche, leur possession, leur conservation, tout n'est que vanité et affliction d'esprit. Le désir d'un bien, dont la possession ne dépend pas de nous, est inséparable de la crainte de ne pas réussir dans nos poursuites. Or, le désir et la crainte sont deux bourreaux qui tourmentent le cœur et deux vers qui le rongent incessamment. — *c*) De plus, la jouissance même des biens passagers, loin de remplir la capacité du cœur et de de rassasier sa faim, ne sert qu'à aiguiser son appétit. Jamais la cupidité n'est satisfaite : elle consume l'homme par de nouveaux désirs et par de nouveaux soins de multiplier ses plaisirs et d'agrandir sa fortune. — *d*) Enfin, il en coûte souvent plus pour la conserver que pour l'acquérir. — *e*) Ces vérités sont connues de tout le monde par une expérience continuelle et universelle. Jamais les passions n'ont fait d'heureux.

B. Quelques Philosophes, plus éclairés et plus sages, ont reconnu et ont enseigné que l'unique moyen de trouver cette félicité après laquelle le cœur soupire si ardemment, est de réprimer les passions, d'éteindre les désirs et de mépriser le vain et séduisant éclat des prétendus biens que nous présente cette terre maudite. C'est ce qu'ont pratiqué avec un faste orgueilleux les Cratès et les Diogène. — C. Ce moyen est évidemment le plus court, puisqu'il retranche mille embarras et mille chagrins, inconnus à une honnête médiocrité ; il est évidemment le plus facile, car il dépend de nous de détacher notre cœur des biens visibles et de les mépriser ; il est évidemment le seul qui

puisse conduire au terme : qui ne désire rien, ne craint rien, et dès lors, supérieur aux tempêtes et aux orages, il jouit d'un calme parfait. — D. La Philosophie a vu en idée ce sage et cet heureux, mais elle n'a pu le former.

4. A. Ce que je viens de dire, je l'applique aux Chrétiens, qui éclairés par la foi, qui conduits par la grâce, cherchent le bonheur dans l'objet seul qui peut remplir l'indigence infinie de notre âme, je veux dire dans Dieu, — B. Tous tendent au même but, mais ils ne marchent pas tous par la même route.

a) La plupart s'adonnent à des pratiques multipliées ; ils mettent leur dévotion les uns dans une chose, les autres dans une autre ; ils se chargent d'une grande multiplicité d'actes et de différents désirs. Dans tout cela, il n'y a rien de blâmable que l'esprit propre, le goût, je dirais presque le caprice, qui, selon le caractère de chacun, différencie ces pratiques et ces dévotions. *b)* Quelques-uns, par un simple et entier abandon d'eux-mêmes, quittent, pour ainsi dire, tout soin d'eux-mêmes, en chargent Dieu et s'abandonnent absolument à la disposition de sa Providence, étouffent dans eux tout désir, hors celui de la volonté de Dieu, et ne savent dire autre chose que cette courte parole : Que votre volonté, ô mon Dieu, soit faite en moi qui suis sur terre comme elle se fait dans le ciel, promptement, pleinement et avec joie. *c)* Quand je dis au reste qu'ils éteignent tout désir, à Dieu ne plaise que je veuille dire avec les faux mystiques, qu'ils renoncent au désir de leur perfection, de leur salut et des secours de Dieu. Sa volonté qu'ils désirent uniquement est notre sanctification par sa grâce en ce monde, et dans l'autre notre félicité.

On voit, à la simple lecture, combien librement l'éditeur se comporte avec son auteur, non seulement pour des détails de forme et d'expression, mais pour le fond même et pour toute la mise en œuvre. Dès la première phrase, une suppression qui lui ôte son sens précis et donne à une remarque de psychologue un air d'axiome de métaphysique. La seconde phrase accentue encore cette transposition. Au n. 2, la différence porte sur le mouvement de la pensée. Dans C, l'opposition des deux voies est marquée en formules lapidaires, courtes et tranchantes; dans E, elle s'atténue en phraséologie vague (2, A), et, tandis que C continue d'opposer les deux voies dans un raccourci saisissant, E s'arrête à la première pour démontrer qu'elle n'aboutit pas (3, A). Il revient vers C dans le § sur les phi-

losophes (3, B, E); mais quelle différence entre le trait vif, pittoresque de C, (2, D) et le développement un peu lourd de E !

Dans C, les deux systèmes sont juxtaposés pour la réfutation comme ils le sont pour l'exposé (3). D'abord la proposition (A), puis la preuve (B). Mais, tout en procédant méthodiquement, le mouvement de C est très psychologique. Le système indiqué en second lieu dans la proposition est attaqué aussitôt dans la réfutation (B, *a* et *aa*), comme si l'auteur était pressé d'en finir avec le faux pour se reposer dans le vrai. La preuve en faveur du premier se rattache ensuite tout naturellement à la réfutation du second (*b*.) Dans E, comme nous l'avons dit, la réfutation se rattache immédiatement à l'exposé (3, A). Le fond des raisons est le même que dans C (3, B), mais la mise en œuvre est différente, et le texte de C ne se reconnaît dans E que par quelques mots ou formules plus saillantes.

Dans C : « Qui a le désir d'un bien a la crainte de ne le pas obtenir ; qui a la crainte et le désir a deux bourreaux qui le tourmentent, et deux vers qui lui rongent incessament le cœur » (B, *aa*).

Dans E : « Le désir d'un bien dont la profession ne dépend pas de nous est inséparable de la crainte de ne pas réussir dans nos poursuites. Or le désir et la crainte sont deux bourreaux qui tourmentent le cœur et deux vers qui le rongent incessament » (3, A, *b*).

De ces deux chemins le dernier est le plus facile et le plus court, parce qu'il dépend de nous, étant en notre pouvoir de tout quitter (3, A)... Qui n'a pas de désir n'a pas de crainte, et qui n'a ni crainte ni désir, il est content (3, B, *b*).

Ce moyen est évidemment le plus court, puisqu'il retranche mille embarras et mille chagrins, inconnus à une honnête médiocrité ; il est évidemment le plus facile, car il dépend de nous de détacher notre cœur des biens visibles et de les mépriser ; il est évidemment le seul qui puisse conduire au terme : qui ne désire rien, ne craint rien, et dès lors, supérieur aux tempêtes et aux orages, il jouit d'un calme parfait (3, C).

Le lecteur fera lui-même des remarques analogues sur

l'application à la vie chrétienne (4). Il remarquera particulièrement les réflexions d'à côté, ajoutées au texte du P. Huby. Celle-ci d'abord, qui n'est pas sans saveur : « Dans tout cela il n'y a rien de blâmable que l'esprit propre », etc. (4, B, *a*). Puis la remarque finale relative au Quiétisme (4, B, *c*) contre lequel E met continuellement en garde, et dont il est soucieux de défendre le P. Huby. Ce souci est visible dans toute la suite de ce petit traité, et il amène l'éditeur à mettre partout, sans parler des autres modifications, une sourdine aux formules du P. Huby, qui ont, en effet, sans avoir chez lui rien de quiétiste, une certaine affinité avec plusieurs des formules quiétistes. Conclusion générale. En comparant la rédaction originale à celle de 1755 du point de vue littéraire, nul n'hésitera je pense, à préférer celle de l'auteur. Il en est de même, à plus forte raison, si nous nous mettons au point de vue religieux et spirituel. C'est donc un malheur que le texte « racommodé » ait supplanté, dans l'usage courant, le texte original. Ce n'est pas que l'édition de 1755 soit sans valeur : elle a été beaucoup lue, et elle a fait beaucoup de bien en un temps où l'édition originale aurait été délaissée comme surannée. Ce temps est passé grâce à Dieu. Nul doute que, de nos jours, le texte original ne fût goûté davantage et ne fît plus de bien. Une édition du P. Huby est donc fort désirable. Que faire pour la préparer ?

V. — *Conclusion : l'édition désirable.*

Le besoin ne se fait pas très vivement sentir, pour le moment, d'une édition complète. Le traité intitulé *Le bon prêtre* est surtout intéressant comme curiosité historique. Le P. Watrigant, qui possède l'édition originale, jugera s'il est expédient de le rééditer. Le *Traité de la retraite*, dont on a également l'édition originale, sera, j'espère, bientôt publié dans la *Bibliothèque des Exercices*. Il sera le bienvenu, et ne peut manquer de rendre service, soit en montrant la retraite « utile et nécessaire à tous », soit en vulgarisant les conseils pratiques pour la bien faire. Ce qui est spécialement désirable, c'est un recueil analogue à celui des *Œuvres spirituelles*, mais plus complet et nous donnant, autant qu'il est possible, le texte même du P. Huby.

Ce recueil devrait contenir, tout d'abord (sans parler du *Traité de la Retraite* et autres pièces qui s'y rattachent, non plus que du *Bon Prêtre,*) les trois principaux livres publiés par le P. Huby lui-même : la *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, les *Méditations sur l'amour de Dieu pour les retraites,* les *Motifs journaliers d'aimer Dieu,* quitte à supprimer, si l'on veut, soit dans la *Pratique*, soit dans les *Motifs journaliers*, des pièces qui feraient double emploi. Il y faudrait joindre les écrits recueillis par le P. Champion dans la *Vie du P. Huby* : notes personnelles, publiées seulement en partie dans les recueils subséquents, sous le titre *Règlement de vie*, et autres pièces que Champion appelle *Maximes* et *Petits traités*. Enfin on y pourrait faire une place à ce que l'on retrouverait des petits livres, cahiers ou feuilles, ayant trait à tel point de vie spirituelle, dévotion ou pratique, que le P. Huby, recommandait spécialement durant la retraite, mais qui n'en font pas partie intégrante, et dont lui-même a inséré quelques-uns dans la *Pratique* ou dans les *Motifs journaliers:* les divers chapelets, la dévotion des croix, l'explication des médailles du cœur de Jésus et de Marie, etc.

Sans entrer ici dans des détails, qu'il faut laisser régler au futur éditeur, quelques indications rapides sur le travail à faire, difficultés et secours, moyens à employer, peuvent intéresser le lecteur à cette utile entreprise et obtenir dès à présent un concours précieux qui préparerait efficacement la mise en train de l'édition, aiderait à la rendre moins imparfaite et en hâterait l'achèvement.

Pour les pièces publiées par le P. Champion, le travail est relativement facile. Il faudra recueillir les notes intimes, éparses dans la *Vie*, avec plus de soin que ce n'a été fait jusqu'ici, les transcrire telles quelles, avec ou sans l'encadrement et les réflexions du biographe, et les faire suivre des *Maximes* et des *Petits traités*, en veillant à éviter les fautes ou négligences des éditeurs subséquents. Il est probable que le P. Champion a traité les textes avec la liberté dont on était coutumier de son temps ; mais le moyen de vérifier? Ce serait merveille que les manuscrits qui étaient aux mains de Champion aient été conservés.

Pour les *Méditations sur l'amour de Dieu*, on peut

espérer retrouver l'édition originale, faite à Vannes, en 1690, par le P. Huby lui-même. A son défaut, il faudrait prendre pour base l'édition de 1696, dont il existe, comme il a été dit plus haut, un exemplaire à la bibliothèque nationale. Mais ce serait un pis-aller ; car, comme on peut le voir par les extraits de la *Préface* cités plus haut, p. 169, l'éditeur a retouché le style, non sans toucher quelque peu au fond, si bien que rien n'est pleinement garanti. Il ne semble pas qu'il y ait rien à tirer de la comparaison avec l'édition de 1755. On pourrait trouver peut-être quelque secours dans les éditions intermédiaires, s'il s'en rencontre, ou dans les vieilles traductions (1).

Le livre des *Motifs journaliers d'aimer Dieu,* se trouverait m'a dit le P. Watrigant, dans une bibliothèque d'Amiens. L'édition originale en sera d'autant plus précieuse qu'elle semble avoir été peu ou point rééditée et qu'elle contient plusieurs opuscules qui probablement ne se retrouveront pas ailleurs.

La *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ* semble avoir été, de tous les ouvrages du P. Huby, le plus lu et le plus fréquemment réédité, du moins avant l'édition des *Œuvres spirituelles*, en 1755. Les 5 ou 6 éditions que j'en ai vues contiennent les mêmes pièces principales, mais pas toujours dans le même ordre ; les pièces accessoires diffèrent assez souvent, et il n'est pas toujours facile de dire si l'une ou l'autre est ou n'est pas du P. Huby (2). Quant au texte des pièces communes, il est sensiblement le même. Il y a quelques différences, mais toutes ou presque toutes uniquement de style et sans importance. L'édition de Vannes, chez la veuve de J. N. Galles, sans date, mais avec l'*Approbation* de 1672, semble avoir conservé le texte original, bien que la pagination soit différente, comme je l'ai constaté en comparant les renvois du manuscrit de la Mazarine avec les pages de cette édition (3).

(1) Sur la foi de Sommervogel, article *Huby*, j'ai attribué au P. de la Piletière l'édition de 1696. Il semble que ce soit une erreur. Voir dans Sommervogel l'article *Piletière*.

(2) Ainsi, se trouve, dans l'une d'elles, une prière donnée ailleurs comme du Pape Clément XI.

(3) Cette divergence peut s'expliquer de diverses façons, notamment

Malgré les garanties offertes par le texte de Vannes, rien ne vaut évidemment le témoignage des éditions originales.

Mais où et comment trouver ces éditions originales, soit de la *Pratique*, soit des autres écrits du P. Huby ? Pour les feuilles et cahiers non insérés dans les opuscules, il n'y a guère d'espoir. Le manuscrit de la Mazarine contient quelques pièces qui ne sont pas sans intérêt : exhortations, explications et formules de prières pour les divers chapelets, etc. Il n'y a qu'à les copier, soit sur l'original, soit sur quelque copie, qu'il faudrait collationner ensuite avec l'original. Peut-être s'en trouverait-il d'autres chez les Religieuses de la Retraite. C'est chez elles aussi qu'il sera pratique de s'adresser d'abord pour les livres et opuscules.

Ceux-ci devaient exister dans les bibliothèques des Jésuites français avant leur dispersion et la confiscation de leurs biens au dix-huitième siècle. Il y a quelque chance de les retrouver dans les bibliothèques qui en ont hérité, celles des villes notamment, dont souvent elles forment le vieux fond. Les Jésuites étaient arrivés, au cours du dix-neuvième siècle, à ramasser quelques épaves ; mais les dispersions de 1881 et de 1901 ont de nouveau tout bouleversé.

A défaut de celles des Jésuites, les bibliothèques des Séminaires les possédaient probablement ; mais celles-ci à leur tour ont été confisquées au moment de la Séparation. Quel a pu être le sort de ces petits bouquins poudreux, à moitié pourris, anonymes, que leurs titres pieux ne recommandaient guère ? Combien ont passé chez les bouquinistes et sur les quais, combien on été vendus au poids du papier !

Il doit en exister encore dans quelques vieux couvents de Religieuses, en Bretagne surtout, qui ont échappé tant bien que mal aux secousses de la grande Révolution et des dispersions récentes. C'est dans les couvents qu'on nous a trouvé les éditions de Vannes et de Caen, qui nous ont

par l'existence de plusieurs éditions faites par le P. Huby ou de son vivant. Le P. Debuchy m'écrit que la *Bibliothèque des Exercices* possède, sous le titre *Dévotes considérations pour exciter les chrétiens à l'amour de N.-S. J.-C.*, Lyon, Chize, 1692, un opuscule du P. Huby, qui doit contenir au moins quelques-unes des pièces recueillies dans la *Pratique*.

rendu si grand service pour le présent travail. Peut-être aussi s'en trouve-t-il dans quelques vieux presbytères, où se conservent sans attirer l'attention des héritiers, sur les rayons vermoulus des bibliothèques, des livres souvent sans valeur, quelquefois précieux.

Qu'il nous soit permis, en finissant cette étude, de faire appel à l'obligeance de tous : bibliothécaires, directeurs ou secrétaires de journaux ou revues. Nous faisons un appel spécial aux semaines religieuses, aux journaux ou revues d'intérêt régional, aux feuilles bretonnes notamment, en les priant d'attirer sur les vieux livres du P. Huby l'attention de leurs lecteurs (1).

Paris. Jean BAINVEL.

N.-B. — Toute indication et renseignement à ce sujet seraient accueillis avec reconnaissance. Prière de les adresser à M. J. V. BAINVEL, 12, r. du Regard, Paris VIe.

LA VERTU EST-ELLE UN EFFORT ?

Un défaut trop fréquent des livres d'ascétisme, des livres pieux surtout, c'est je ne sais quelle imprécision de la pensée et de l'expression : de là viennent surtout les contradictions apparentes entre auteurs et les obscurités de doctrine qu'il est si souvent facile de constater. Je vou-

(1) On a bien voulu me signaler quelques erreurs dans la première partie du présent travail. Le P. Huby eut pour maître des novices, non le P. Bagot, comme il est dit, p. 161, mais le P. Guy Le Meneust ; pour instructeur du troisième an, non le P. Rigoleuc, mais probablement le P. Ayrault. J'ai relevé plus haut l'erreur qui regarde le P. de la Piletière. Le nom de celui-ci se trouve en marge du manuscrit de la Mazarine dans une page où l'auteur du manuscrit se donne comme ayant succédé au P. Boüault (lui-même successenr du Huby) dans la direction des retraites de Vannes, et y étant resté pendant cinq ans, de 1693 à 1698. Or, le P. de la Piletière a dirigé les retraites de Quimper, non celles de Vannes ; c'est le P. Corbet qui dirigeait celles de Vannes entre 1693 et 1698.

drais ici examiner un cas de ce genre, les réponses contraires faites à la question : « La vertu est-elle, oui ou non, un *effort?* » A ce mot « effort », on peut, en effet, donner un triple sens qui va en se complétant et se restreignant.

1er Sens. — *Effort* peut signifier *action d'une force*. En ce sens, il est vrai que tout acte de vertu est un effort, du moins quand il procède d'un *habitus* vertueux, puisque tout *habitus* vertueux est une force. C'est l'idée que nous donnent de la vertu les Pères et les Docteurs (1) :

Virtus, si perfecta sit, facile animum victorem sui et invictum reddit ad omnia. Est quippe *vigor* animi cedere nescius pro tuenda ratione. Aut si magis probas, vigor animi immutabiliter stantis cum ratione vel pro ratione. Vel sic : Vigor animi, quod in se est, omnia ad rationem cogens vel dirigens. S. Bernard *in Cant.* Sermo 85, M. 183, 1190. — Le mot de vertu ne signifie-t-il pas une *force* et *vigueur* appartenante à l'âme en propriété, ainsi que l'on dit les herbes et pierres précieuses avoir telle ou telle vertu ou propriété ? S. François de Sales, *Amour de Dieu*, XI, 7, Ed. Annecy, V, 260.

S. Thomas nous en donne la raison : « Virtus *ex ipsa ratione nominis* importat quamdam *perfectionem* potentiae. » 1. 2., q. 55, a. 2. Si on demande quelle est cette perfection, le S. Docteur répond que c'est une nouvelle vigueur, un accroissement d'énergie qui porte la force d'agir à son plus haut degré. « Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae : et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. » 1, 2., q. 55, a. 1. Voilà pourquoi nous parlons indifféremment de la puissance ou de la vertu du feu, c'est la même chose ; pourquoi aussi nous disons qu'il n'y a pas de vertu naturelle qui vienne s'ajouter à l'appétit naturel que nous avons de la fin suprême de la vie humaine, comme il n'y a pas une vertu ajoutée à la volonté pour aimer naturellement Dieu en lui-même ; dans ces cas, la puissance par elle-même est une vertu Mais il y a des puissances qui ont besoin d'être fortifiées : « Sed si quod bonum immineat homini volendum quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum

(1) Parfois en l'appuyant sur une étymologie contestable, que nous n'avons pas à discuter ici, Lactance par exemple : « *Vir* itaque nominatus est quod maior in eo *vis* est quam in foemina : et hinc *virtus* nomen accipit .. » *De opificio Dei*, 12, M. 7, 57. *Virtus* vient bien de vir, comme le notait Cicéron, *Tuscul*, II, 43, mais *vis*, *viris*, et *vir*, *viri* sont deux radicaux différents : l'un est long, l'autre est bref.

divinum quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. » 1. 2., q. 56, a. 6. La puissance fortifiée par la vertu, atteindra là où, seule, elle n'aurait pu arriver, à cet objet que S. Thomas appelle *ultimum potentiae* ; « Quando dicitur quod virtus est ultimum potentiae, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. » 1. 2., q. 55, 1, ad 1.

Si Kant n'avait voulu dire que cela, il n'y aurait aucune difficulté à accepter sa définition de la vertu : « La vertu signifie une force morale de la volonté... La vertu est donc la force morale chez un homme dans l'accomplissement de son devoir (1) ».

Je dis qu'il n'y aurait pas de difficulté, car ce n'en est pas une réelle que l'objection : « Kant confonde il concetto generico di virtù coll'essenza propria di una virtù particolare, che è la fortezza ; e identificando il genere con una specie, non ammette che alcun atto buono meriti il bel nome di virtù, se pure esso non è almeno accompagnato da qualche attuale sforzo di volontà, ossia da qualche atto di fortezza. » Antonio Oldaa, S. J., *Virtù morali*, Torino, 1918, p. 4. S. Thomas avait prévu et résolu l'objection : « Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod absolute importat quamdam *animi fortitudinem*, et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis... Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus *maxime difficile* est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus .. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens » 1. 2., q. 123, a. 2.

2e Sens. — Effort a ordinairement un sens moins large : il peut désigner, non un acte quelconque d'une force, mais un acte *intense*, l'acte d'une force supérieure à celle qu'on emploie d'ordinaire. Nous disons couramment : ramasser ses forces pour un suprême effort, et la suite de l'effort est l'abattement et la fatigue, physique ou morale. En ce sens on ne pourra plus dire que *tous* les actes de vertu sont

(1) *Metaphysik der Sitten*, II Theil, Einleit., Ed. Hartenstein, XIV 209. Cette définition ressemble à celle de M. Beaudenom dans la *Praticque progressive de la confession*, II, p. 159. « Vertu veut dire force appliquée au devoir. »

effort parce que les actes de vertu ne sont pas tous des actes *intenses*.

Les actes de vertu, en effet, non seulement comparés entre eux, mais aussi par rapport aux *habitus* d'où ils procèdent, peuvent être ou intenses, ou faibles: ils peuvent, ou correspondre à l'intensité de cet *habitus*, ou la dépasser, ou rester en deçà.

« Potest contingere quod (aliquis habens habitum) utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus » 1. 2., q. 52, a. 3. Comme il peut arriver au contraire que « intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat » (*Loc. cit.*). S. François de Sales lui aussi parle d'une « dilection ardente, puissante et excellente » et d'une « petite charité » *Amour de Dieu*, XI, 5, p. 251. L'homme est maître de ses actes, et aussi de ses *habitus*, non seulement en ce sens qu'il peut faire ou ne pas faire l'acte, ou même poser l'acte contraire, mais encore qu'il peut mettre dans l'usage qu'il fait de cet *habitus* l'intensité qu'il veut : « Homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem : quod non contingit in illis qui agunt ex necessitate naturae : semper enim agunt tota virtute sua » 1 D. 17, q. 2. a. 3. Exemple : un homme qui n'a pas la charité, dit S. Thomas, peut agir « ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae », ou « non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid eius ». Et semblablement chez celui qui a la charité « actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi », ou bien « non secundum totam virtutem procedit actus ille » (*Loc. cit.*).

L'acte peut même, nous l'avons dit, dépasser l'habitus par son intensité. Et il n'y a pas à s'en étonner.

S'il s'agit des *habitus naturels*, des habitudes, qui s'acquièrent par la répétition des actes, il est évident que ces actes ne seront pas tous égaux en intensité. Celui donc qui a pu faire un acte plus intense avant la formation de cette habitude, le pourra aussi après, et d'autant plus facilement que la puissance se trouve mieux disposée : « Sicut ante genitum habitum in anima, potuit anima, intensiori actu generare ipsum, ita post genitum potest intensiori actu, quam sit ille etiam ad quem se extendit praesens habitus, augere eumdem, eodem utens principio activo intensius quam prius usus fuerit ; ex hac namque parte habet vim augmentativam, unde habet generativam » Card. Cajétan, *in 1-2*, q. 52, a. 3.

Que si au contraire, il s'agit des *habitus surnaturels*, pour que l'acte dépasse en intensité le degré de l'*habitus*, il faudra que, pour ce surplus d'intensité, la volonté soit fortifiée par une grâce actuelle, tout le monde l'accorde : « Requiritur actualis gratia in homine iusto, ut elicere possit actus intensiores habitus praeexistentis ; secus enim nullum esset supernaturale principium illius maioris intensionis gradus ». Card. C. Mazzella S. J., *De gratia Christi*, Disp. II, art. II, c. 1, n. 258, Rome, 1880, p. 183.

Dans les deux cas, que l'*habitus* soit naturel ou surnaturel, il faut, pour que l'acte le dépasse en intensité, un véritable *effort de volonté*. Et c'est précisément cet effort de volonté qui, selon S. Thomas, contredit sur ce point par de nombreux auteurs, devient un effort pour accroître l'*habitus*, effort qui produit cet accroissement *efficienter*, s'il s'agit d'une habitude naturelle, *meritorie* et *dispositive* s'il s'agit d'habitus surnaturels.

« Non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, in quantum ex actu caritatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum caritatem, et habilitate crescente, homo prorumpit in actum *ferventiorem* quo *conetur* ad caritatis profectum » 2-2, q. 24, a. 6. Et dans la réponse ad 1 : « Non tamem statim (caritas) augetur, sed quando aliquis *conatur* ad huiusmodi augmentum ». Il n'y a donc pas deux efforts distincts à faire, l'un pour poser l'acte intense, l'autre pour accroître l'*habitus* : par le fait même qu'on pose l'acte plus intense, l'*habitus* s'accroît : « In hac quaestione XXIV loquitur expresse de conatu ad augmentum caritatis, qui sit per actum ferventiorem, et consequenter loquitur de conatu perfecto, qui est ipsemet actus excedens, quo perfecte et efficaciter fit conatus ad augmentum. Et nomine ferventioris intelligit actum intensiorem, atque adeo comparatur non solum ad actus remissos, sed etiam ad ipsum habitum » Ioannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, D. VIII, a. 2. 2, a. 16, Paris, 1885, p. 440.

Que l'on accepte ou non cette opinion, il reste toujours vrai que, même selon S. Thomas, l'acte intense est *un effort de la volonté* qui (avec le secours de la grâce pour les actes surnaturels) dépasse par cet acte les forces de l'*habitus*.

D'une façon générale, on obtiendra cet effort en fixant l'attention sur l'objet, en y réfléchissant, en méditant les

avantages qu'il y a à l'atteindre, et les inconvénients de le perdre. L'objet ainsi plus rapproché de la volonté, agissant plus longuement sur elle, l'attirera avec plus d'élan et plus de véhémence, et l'acte qui suivra sera un effort. C'est ainsi que l'explique S. E. le Card. Billot: « Intensitas actus plerumque provenit ex hoc quod obiectum magis est propinquum et magis applicatur voluntati, ac per hoc vehementius movet ». *De virtutibus infusis*, Th. III, n. 3, Romae, 1905, p. 135.

Rien de plus utile que ces efforts dans l'ascèse des vertus, nous disent les maîtres de la vie spirituelle; comme au contraire, rien de plus dommageable que l'absence d'effort. L'âme se dispose par là à affaiblir et ensuite à perdre les habitudes naturelles quelle avait acquises: « Si intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius » 1-2, q. 52, a. 3. Sans doute il ne peut pas en être de même pour les *habitus* infus, qui ne peuvent subir de diminution ; toutefois l'âme s'affaiblit dans sa résistance aux agents qui peuvent détruire les vertus infuses, et ainsi elle peut même finir par les perdre (1). Il est vrai que, même dans des actes peu intenses, il peut y avoir un effort: mais c'est alors pour vaincre une difficulté, à savoir l'inertie de la volonté: et par suite le mot effort prend son troisième sens dont il nous reste à parler.

3e Sens. — Effort peut enfin signifier action d'une force en vue de surmonter un obstacle ou une difficulté, et donc lutte.

« Ce qu'est l'effort au point de vue psychologique ou même physiologique, il n'est pas facile de le définir. Mais le langage courant exprime par ce mot un déploiement volontaire de force... pour vaincre une résistance et réaliser un but » P. Eymieu, S. J. *Le gouvernement de soi-même*. II. *L'obsession et le scrupule*, Paris, 1910. IV, 3, p. 334. Le professeur Cantoni, un des plus connus parmi les vulgarisateurs de Kant en Italie, écrit de son côté: « Una forza presuppone natural-

(1) Voir un exemple bien mis en lumière dans H. D. Noble, O. P. *L'éducation des passions*, Paris, 1919, III, c. 4, n. 3, p. 236. Voir aussi *Pratique progressive de la Confession*, t. II, p. 153: « Le manque d'effort. »

mente degli *ostacoli* contro i quali essa deve lottare » *Emmanuele Kant*, Milano, 1884, t. 2, VIII, 1, p. 403.

Demander donc si la vertu est un *effort*, c'est, en ce sens, demander si la vertu est une *lutte*, ou du moins si la vertu *exige* toujours la lutte. Kant l'a affirmé pour toutes les vertus de l'homme, et Cantoni explique ainsi sa pensée :

« Se la virtù consiste in una forza, essa presuppone naturalmente degli ostacoli contro i quali deve lottare. Questi ostacoli non sono altro che i nostri appetiti, ossia gli impulsi soggetivi : quindi la virtù consisterà in uno *sforzo* esercitato sopra se stesso... per il dovere » (*Loc. cit.*) Si la généralité de cette assertion ne doit laisser place à aucune exception, il faut alors conclure avec le P. Oldra (*Op. cit.*, p. 4) : « Secondo questa teoria tutte le virtù sarebbero essenzialmente battagliere e militanti, perchè la lotta contro le difficoltà è la condizione necessaria della loro esistenza : e perciò non esisterebbe pure una di quelle virtù tranquille e calme, che si esercitano in tempo di pace e di tregua. »

Et cela assurément nous ne pouvons l'admettre.

Mais on peut pour un instant ne pas tenir compte des exceptions ; et alors rien n'empêche de dire que l'acte de vertu, *en général*, est un *effort*, une *lutte*.

C'est à tous que s'adresse S. Paul, quand il nous invite à nous munir d'une armure complète pour soutenir la lutte (*Eph.* 6, 10 ss.) Vous avez de puissants ennemis, nous dit-il, non pas égaux à vous, mais très supérieurs en force, puisque ce ne sont pas des hommes, mais des esprits mauvais qui vous dressent des embûches ; et nous savons que les plus dangereuses de ces embûches sont les excitations de nos passions. Il nous faut donc des forces, et nous les trouverons, ajoute l'Apôtre, en Dieu : *confortamini in Domino, et in potentia virtutis eius*. Ce secours nous l'aurons dans l'armure que nous devons nous procurer, et l'armure, c'est l'ensemble des vertus, vérité, justice, foi, etc. Avec ces vertus nous pourrons *stare adversus insidias diaboli*. Telle est la condition commune des chrétiens.

S. Ignace lui aussi conçoit la vertu comme une lutte. Pour lui, imiter les vertus de Jésus-Christ en nous, c'est combattre avec le roi divin et militer sous son glorieux étendard. Il nous présente même deux espèces de lutte, la *défensive* et l'*offensive*. Parfois nos ennemis

spirituels nous tentent, nous poussent au mal, léger ou grave. Alors c'est la *défensive*, il faut repousser l'assaut.

D'autres fois nous ne sommes pas tentés, mais nous sentons la tendance, l'inclination de notre pauvre nature vers ce qui, tout en étant permis est cependant moins bien. Alors, pour attaquer l'ennemi, nous devons transporter la lutte sur le terrain même du permis, résister, ou selon la parole expressive de S. Ignace, *agere contra*, à ces inclinations que nous aurions pu suivre sans aucune faute, même vénielle. Dans son commentaire sur le Règne, le P. Roothaan met en relief cette distinction entre *pugnare* et *impugnare*, *resistere* et *agere contra*, *rebellio* et *inclinatio* : « Scilicet, non solum pugnando contra rebellionem carnis, sensuum, amorisque proprii et mundani ; sed agendo contra, impugnando sensualitatis et amoris proprii et mundani inclinationes, etiam in rebus alioqui licitis, etiam ubi nulla rebellio appareat, atque ideo ex supererogatione. Ubi notatu dignum est, agere contra multo plus significare, quam resistere. Resistendo enim solummodo nos ipsos ab hostium impetu defendimus ; agendo contra, hostes ipsi impetimus, ut eorum frangamus vires ; nec saluti solum et incolumitati nostrae consulimus, sed etiam securitatem, quantum fieri potest, adipiscimur, hoste debilitato et fracto, ne porro insurgere audeat. » La lutte défensive, conclut le Saint est affaire de tous ceux qui sont raisonnables et veulent éviter le péché : l'offensive est pour les âmes généreuses qui veulent se signaler à la suite de Jésus-Christ. En réunissant donc les deux catérogies de personnes et les deux variétés de lutte, nous pouvons donc dire que généralement la vertu est une lutte.

Mais ces affirmations générales n'excluent nullement les exceptions. Kant lui-même entrevoit la possibilité d'êtres humains, ou plus qu'humains, chez qui la vertu ne serait plus une lutte. « La vertu, écrit-il, signifie une force morale de la volonté. Mais cela n'épuise pas le concept, parce qu'une telle force pourrait convenir aussi à un *saint* (surhumain), chez qui aucun obstacle n'agit contre la loi de sa volonté et qui fait volontiers tout selon la loi. La vertu est donc la force morale de la volonté chez un *homme* (1). » Ce qui pour Kant est une pure hypothèse, est pour nous une réalité. Plus les âmes avancent en perfection, et plus diminue en elles la force des passions et des inclinations

(1) *Loc. cit.* — Noter que c'est Kant lui-même qui souligne les deux mots *saint* et *homme*, et qui ajoute au premier l'explication entre parenthèses.

naturelles déréglées, plus au contraire croît la tendance au bien et la facilité à l'accomplir : l'ennemi s'affaiblit et dès lors naturellement la lutte s'atténue dans telle ou telle vertu, et peut être, dans plusieurs, ou même dans toutes, elle cesse.

« A mesure que les exercices se multiplient, les actes deviennent plus faciles, le terrain se déblaie, les obstacles s'effacent, la route s'aplanit, l'on est plus naturellement et plus joyeusement bon. Ce n'est pas qu'il ne reste au fond du cœur, et jusqu'à la fin, une complaisance pour le mal, ce n'est pas que la conscience ne soit encore exposée à des tempêtes dans lesquelles son innocence est menacée de sombrer ; le succès même que l'on a remporté sur soi prépare des réactions, nos goûts de perversité se réveillent et parlent d'autant plus impérieusement qu'ils ont été plus efficacement domptés, mais l'expérience nous fait petit à petit triompher de ces crises qui d'ailleurs deviennent de plus en plus rares. *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo.* Je châtie mon corps, disait saint Paul, mais je le réduits en servitude. » Janvier, *Conférences* 1919, p. 268. C'est la doctrine de St Thomas : « Illis in quibus caritas *incipit*, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum *impugnatione* inquietantur, sed *postea* hanc impugnationem *minus sentientes*, iam securius intendunt ad perfectum : ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes *manum ad gladium*, ut dicitur (*II Esdras*, 4) de aedificatoribus Ierusalem », 2. 2., q. 24, a. 9, ad 2. Il reste encore peut-être de mauvaises habitudes qui facilitent l'action des passions et troublent l'âme vertueuse. « Aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta (in solut. praec.), quamvis habitus omnium virtutum habeant » 1-2, q. 65, a. 3, ad 3. Et en voici la raison : « Quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando ; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens : sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas ; quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, solvuntur etiam contrariae dispositiones » 1-2, q. 65, a. 3, ad 2.

Que ces vertus aient été acquises avant la justification par la répétition d'actes naturels, ou depuis par l'exercice

des vertus infuses, peu à peu elles feront disparaître toutes les difficultés, et alors on arrivera au repos : non qu'il n'y ait plus aucun mouvement de passion, mais il n'y aura plus de mouvements désordonnés, qui demandent la lutte.

S. Thomas (1-2, q. 59, a. 2) cite les paroles d'Aristote, Ethic. II, 3 : « Non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt *quietes a passionibus* qui sunt ut non oportet, et quando non oportet. » Et le Saint Docteur commente : « Si passiones dicantur *inordinatae* affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione *ordinatae*. » Arrivé là le Saint de la terre commence à ressembler au bienheureux du ciel : « Virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium, sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus... Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus. » 1-2, q. 61, a. 5 ad 2.

Ce sont là les vertus que S. Thomas appelle *virtutes purgati animi:*

« Quaedam sunt virtutes iam assequentium divinan similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi , ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur ; temperantia terrenas cupiditates nesciat ; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando ; quas quidem virtutes dicimus esse *beatorum* vel aliorum in hac vita *perfectissimorum*. » (1).

Qui sont et combien sont ces *perfectissimi* de la terre, il est difficile de le préciser.

Benoit XIV (2) cite la glose *in Clementina finali, de Haereticis...* où il est dit « qualem habent Beati in patria, et qualem habuerunt *paucissimi* in hac vita, scilicet Christus, Beata Virgo, primi Parentes in statu innocentiae, et *forsan* alii ex speciali privilegio. » Il ne sem-

(1) 1-2, q. 61, a. 5. — Voir l'application de ces notions à N.-S. J.-C., 3, q. 7, a. 2, ad. 2.

(2) *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, III, c. 22, n. 6, Venetiis, 1764, p. 141.

ble cependant pas que ces âmes doivent être si peu nombreuses, surtout si on accepte le groupement proposé par le P. Gonzalez, OP et que Benoît XIV cite au même endroit. Les vertus communes répondraient à la voie purgative ; les vertus *purgatoriae*, à la voie illuminative ; les vertus *purgati animi*, à la voie unitive et en partie à la vertu héroïque : les âmes qui suivent cette voie ne sont sûrement pas extrêmement rares. On pourrait donc avec *Scaramelli* distinguer ces *virtutes purgati animi* en deux classes : les unes au sens strict et les autres au sens large. Les premières seraient celles dont parle la Glose ; les autres celles des âmes qui sans avoir les passions complètement éteintes, les ont cependant très mortifiées (2).

Quoi qu'il en soit du nombre de ces âmes fortunées, il nous suffit d'avoir montré qu'il peut y avoir même ici-bas une vertu sans lutte : nous pouvons donc conclure que la vertu n'est pas essentiellement lutte et par suite effort, et ne le requiert pas essentiellement.

Notre réponse à la question posée sera par conséquent :

1) Si effort signifie simplement action d'une force, tout acte de vertu est un effort dès qu'il procède d'un *habitus* vertueux.

2) Si effort veut dire acte intense d'une force, l'acte de vertu est un effort quand il est intense.

3) Si effort veut dire résistance à un obstacle et par conséquent lutte, alors on peut dire que pour la grande masse des hommes la vertu est une lutte, ou mieux qu'elle exige la lutte. Mais elle cessera graduellement d'être un effort, à mesure que la vertu de l'homme deviendra plus semblable à celle de Jésus-Christ, de la Vierge et des Bienheureux.

Rome. Ottavio Marchetti, S. J.

OBSERVATIONS ET REMARQUES DE DIRECTEURS

Il existe nombre de directeurs possédant une grande expérience des âmes et n'ayant ni le goût, ni le loisir d'en consigner les résultats dans des livres ou des articles. Assurément le meilleur de cette expé-

(1) *Direttorio ascetico*, tr. III, introd. n. 4. Venezia, 1784, t. 2, p. 2. — De même le Cardinal de Lauria, cité par lui, *in 3 Sent.*, tome 2, Disp. 3, c. 4.

rience est incommunicable, vu qu'il est fait d'un sens très droit et très fin, d'un doigté tout personnel, qui ne se peuvent mettre en formules et qui ne se pourraient exprimer quelque peu que dans des analyses fort précises de cas individuels, analyses qui risqueraient inévitablement de compromettre l'inviolable secret de la direction.

Il ne semble pourtant pas impossible que, sans le moindre danger de manquer directement ou indirectement à ce secret, sans tomber non plus dans le danger opposé de venir simplement démarquer les constatations qui traînent dans tous les livres, des directeurs ne puissent noter quelques-unes des observations qu'ils ont faites plus personnellement au cours de leur carrière, ou quelques-unes des remarques qu'a pu leur suggérer une longue pratique de leurs fonctions. De telles notations n'apporteront évidemment pas toujours des vues ou des observations très nouvelles : grâce à Dieu, la vie spirituelle n'est pas à découvrir ; mais, en s'ajoutant les unes aux autres, elles peuvent empêcher que tout ne soit entièrement perdu de ces riches expériences personnelles que ne consignera aucun traité de vie spirituelle, et constituer des séries de documents précieux, croyons-nous, aussi bien pour l'étude que pour la pratique.

Plusieurs de ces *observations et remarques*, ont déjà été envoyées ou promises à la *Revue* ; très volontiers elle les accueille, à une double condition cependant : la Rédaction se réserve de ne publier que les communications lui paraissant utiles, et d'avance écarte celles qui lui arriveraient anonymes ; elle accepte sans difficulté pour mieux éviter toute indiscrétion, de taire le nom de ses correspondants ou de n'en imprimer que les initiales ; mais elle a besoin de pouvoir garantir aux lecteurs le sérieux et la valeur des documents donnés par elle.

N. D. L. R.

1. — *Notes sur la Vie mystique.*

Vous m'avez prié jadis de vous faire part de ce que la pratique du confessionnal m'a appris touchant la vie mystique. Voici ce que je crois pouvoir dire.

Vous savez qu'une théorie fort en vogue veut que tout le monde soit appelé à l'oraison mystique : entre le simple acte de foi et... le mariage spirituel il n'y aurait qu'une différence d'intensité. Suivant la théorie adverse, l'oraison mystique est une oraison *extraordinaire*, que Dieu n'offre pas à tous.

Autrefois j'ai pu hésiter entre les deux opinions. Après ce que j'ai observé, je crois devoir finalement me ranger à la seconde. Oui, il existe une oraison *extraordinaire*. La

nuit du sens en est normalement le début. En deçà de cette frontière, c'est la méditation, l'oraison affective et même, par moments, l'oraison de simplicité (oraison de simple regard, contemplation acquise, contemplation active, etc.); cette dernière, à mon avis, n'est qu'une oraison affective extrêmement simplifiée. Avec la nuit du sens, tout change : on est envahi graduellement par un esprit nouveau; ce qui commence alors, c'est une oraison d'expérience directe de Dieu, que, pour ma part, je regarde comme un bienfait doublement gratuit, d'abord à titre de grâce surnaturelle, ensuite à titre de vocation spéciale.

Malgré des différences individuelles, parfois très grandes, différences de caractère, de talent, d'éducation, de vocation personnelle, les mystiques, si j'en crois ce que j'ai vu, présentent tous certains traits communs, qu'on pourrait appeler la mentalité mystique. Voici comment, pour ma part, je la définirais : les mystiques sont des âmes qui ont des ailes; les autres en sont réduits à marcher sur le sol. On rencontre fréquemment des chrétiens généreux, mais à qui Dieu n'a donné, ce semble, que des grâces ordinaires : malgré un désir sincère de la perfection et de réels efforts, ils retombent sans cesse dans les mêmes défauts, la lutte leur est difficile, et les épreuves de la vie les émeuvent profondément. Voici maintenant une âme que Dieu a favorisé d'une oraison mystique : tout naturellement elle *plane* au-dessus des contingences de la vie; avec aisance elle fait des sacrifices dont tout autre frémirait : ce n'est point qu'elle ne *sente* pas la douleur, mais une force la soulève que les autres âmes ne soupçonnent point. Aussi l'on peut demander beaucoup à des mystiques : l'héroïsme leur est comme naturel.

Un autre trait commun aux mystiques, c'est leur parfaite droiture et lucidité d'esprit, dans tout ce qui concerne la perfection. Le mystique peut être peu instruit et même peu intelligent. Exposez-lui des règles de perfection chrétienne : il en saisira d'emblée toutes les nuances et toute la justesse; inhabile parfois dans les affaires de cette vie, il a le sens des choses de l'âme, car il porte en lui un esprit de lumière.

J'ai toujours été frappé aussi de la parfaite obéissance de ces âmes favorisées. Le difficile peut être de les com-

prendre, non d'obtenir la soumission. Le confesseur doit même surveiller ses paroles, car ses moindres avis seront suivis scrupuleusement. Il n'est nullement nécessaire de stimuler ce genre d'âmes, ni de les consoler; il suffit de les *diriger* : le S.-Esprit se charge de leur donner du courage et de l'élan. Du reste, les consolations humaines, les marques de sympathie feraient peu d'impression sur les mystiques : leurs besoins d'âme sont d'un autre ordre. Ce qu'ils attendent de leur confesseur, c'est qu'il les comprenne et qu'il leur donne une direction nette et ferme.

En général aussi, si j'en crois ce que j'ai vu, les mystiques, dès qu'ils sentent les premières touches de l'Esprit, sont saisis d'une pudeur spéciale qui les porte à tenir caché à tous « le secret du Roi ». A leur confesseur ils ouvrent leur âme, par humilité, par prudence chrétienne et par obéissance; mais ces confidences leur coûtent. Cette réserve m'a toujours paru un bon signe. Au contraire, les mystiques *verbeux* et avides de s'épancher m'ont toujours laissé sceptique et défiant.

Je ne dirai rien de la grande humilité des mystiques : c'est un trait que tout le monde a relevé. L'oraison élevée dont ces âmes jouissent, porte avec elle une lumière qui les force de voir leurs fautes, leurs défauts, leur « corruption », comme ils aiment à dire.

Il existe différentes variétés de mystiques. Pour ma part, je les diviserais en mystiques consolés, mystiques désolés et mystiques... originaux. Le mystique consolé, comme le mot l'indique, goûte, dans son union avec Dieu, de grandes délices; bien que lui aussi passe par des épreuves purifiantes, les consolations lui sont concédées généreusement. C'est ce genre de mystiques que l'on comprend d'ordinaire le plus facilement, car c'est celui qui a été le plus souvent et le plus abondamment décrit. — Le mystique désolé possède assurément, dans l'intime de son âme, cette paix qui est une marque du bon esprit. Dieu, cependant, se montre, pour lui, un ami surtout exigeant; il fait de lui une victime qui doit payer pour d'autres. Une des souffrance de ces âmes crucifiées, c'est qu'aucune consolation venue des créatures ne « les atteint »; un Dieu jaloux occupe le fond de ces âmes et empêche qu'aucune jouissance d'ordre humain n'y

pénètre; les jouissances, pour ainsi dire, s'arrêtent à l'entrée, tandis que les souffrances entrent librement. Ce complet détachement est à la fois très douloureux et très sanctifiant. Il y a des directeurs que déroute cette forme de vie mystique : ils ne conçoivent point que des âmes, d'ailleurs chéries de Dieu, aient une vocation aussi austère. — Les mystiques du troisième genre sont ceux que j'ai appelés *originaux*. On trouve chez eux tous les traits généraux des mystiques, nommément cet élan merveilleux et ce sens inné de ce qui est parfait, que l'Esprit divin porte avec lui. Avec cela, ces âmes seront toute leur vie, de véritables enfants. On dirait que Dieu les a créées pour s'amuser avec elles. Leur grand patron est S. François d'Assise, dont elles rappellent la générosité imprévoyante et les aimables naïvetés. A ces grands enfants un directeur devra prêcher la vertu de prudence et interdire les excès de ferveur. Mais il est une chose qu'on ne peut exiger d'eux, c'est qu'ils cessent d'être enfants et originaux. N'essayez pas d'en faire, par exemple, des administrateurs : c'est chose étrangère à leur tempérament et à leur vocation. Faites-en des apôtres, des pénitents, des hommes d'oraison. Tout cela, ils le seront, mais... à leur façon, toujours un peu originale. Du reste, ne craignez point : ils obéiront à vos moindres directions, car ils sont dociles et humbles comme tous les mystiques. Ce que je viens de dire, vous laisse deviner que ces âmes à la fois sublimes et enfantines sont de toutes les plus difficiles à comprendre. Ce sont des mystiques, mais pas du type classique. Jadis, S. François d'Assise fut traité de fou par certains de ses contemporains. Chez ceux qui lui ressemblent, tous ne savent point discerner le fond mystique sous les étrangetés de surface.

J'ai remarqué que les personnes en qui je discernais les signes les plus nets d'une vocation mystique, ne désiraient point cette oraison plus élevée; elles auraient préféré que Dieu les laissât dans les voies communes; le mystère leur faisait peur; il fallait que le confesseur les encourageât à ne point résister à ce qui semblait bien être une invitation de Dieu. Au contraire, chez les personnes qui souhaitent vivement une oraison mystique, j'ai plutôt observé une vocation

tout opposée. — C'est ici le cas de dire un mot du désir des grâces mystiques. Beaucoup d'auteurs disent que tout le monde fera bien de les demander à Dieu, puisqu'elles sont un puissant moyen de sanctification. A en juger par ce que j'ai pu observer, les âmes qui n'ont encore reçu aucune grâce de ce genre, ne gagnent pas à caresser de pareils souhaits; ne connaissant encore l'oraison mystique que par le dehors, elles n'en voient guère que l'aspect brillant, celui qui flatte l'imagination, voire la vanité; à rêver de communications sublimes avec Dieu, elles risquent de trouver plates et sans poésie les vertus de tous les jours et l'observation des devoirs d'état; enfin elles perdent beaucoup de temps à se sonder et à s'analyser, dans l'espoir de surprendre en elles les phénomènes décrits dans les livres de mystique. Une fois, au contraire, qu'une âme a été élevée par Dieu à cette oraison supérieure, les mêmes dangers n'existent plus ou n'existent guère : les grâces mystiques apportent avec elles leur remède, je veux dire des lumières et des grâces d'humilité qui préviennent aisément la vaine gloire.

J'ai dit plus haut que les mystiques n'avaient besoin ni d'être consolés, ni d'être stimulés par leur directeur, étant déjà remplis de force et d'ardeur par le S.-Esprit. En revanche, il est un secours qu'ils désirent, c'est que leur confesseur les comprenne et sache les diriger avec clarté et fermeté : une direction inquiète et hésitante leur est un supplice.

Voilà, Monsieur l'abbé, comment je crois devoir interpréter ce que j'ai observé. Je ne prétends nullement avoir une grande autorité en ces matières difficiles. Mais un témoignage de valeur même médiocre n'est pas, s'il s'ajoute à beaucoup d'autres, sans utilité dans une enquête.

Veuillez agréer...

P. S.
Professeur de Théologie.

P.-S. — Laissez-moi joindre cette observation aux précédentes. Un préjugé fort répandu veut que les mystiques soient presque toujours des femmes, des religieuses, des

religieuses contemplatives, certains diraient aussi des névrosées. C'est inexact. Parmi les âmes qui m'ont parues nettement favorisées d'une oraison mystique, il y a deux hommes appartenant à un ordre actif, et j'ajoute : bien portants tous les deux. Deux autres personnes élevées, non seulement à la contemplation passive extraordinaire, mais à un haut degré d'union mystique avec Dieu, sont mères de famille. Et croyez bien que toutes ces âmes dont je viens de parler ne sont nullement des natures diminuées quant à l'intelligence ou quant à la volonté. Ce sont des vaillants et des apôtres, aussi dévoués au prochain, qu'intérieurement unis à Dieu.

COMPTES RENDUS

S. E. le Cardinal Mercier. — *La Vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales. Retraite prêchée à ses prêtres.* — Tome I, 1 vol. in-8°, XXIV-504 pages. Bruxelles, Action catholique; Paris, Beauchesne, 1919, 7 fr. 50.

Aucun prêtre n'ouvrira sans émotion ce volume du cardinal Mercier, cet appel à la vie intérieure adressé à son clergé et daté de *Malines, Toussaint 1918.*

Dans ce travail, nous dit l'éminent et saint archevêque « j'ai déposé ce qu'il y a de plus intime en mon âme » : on le sent d'un bout à l'autre de ces six longs entretiens et c'est là ce qui rend si prenantes, si profondément bienfaisantes, ces pages écrites à travers les heures les plus angoissantes, dans « les petits morceaux de loisir qui pouvaient être sauvés, par ci par là, de la presse des empêchements. » Il ne faut pas chercher dans ce livre une dissertation harmonieusement bâtie, déroulant en un ordre bien régulier des paragraphes savamment équilibrés ; on y trouvera ce qui nous touche et nous attire bien plus efficacement, une âme pleinement sacerdotale, une âme débordante de la vie de Dieu en elle, et qui s'ouvre à nous, se livre à nous, pour nous faire puiser à longs traits à la source de ces eaux jaillissantes dont elle vit elle-même.

« Il n'y a pas dans l'ouvrage de division nettement marquée. Une pensée fondamentale et unique y est développée sous un double aspect, l'un objectif, l'autre subjectif : Dieu s'abaisse vers l'âme et l'attire ; l'âme se laisse captiver et unir à Dieu. Dieu agit et se donne ; l'âme répond et se livre. Dieu vit dans l'âme ; l'âme vit en Dieu. D'une part, la communication de la vie divine, la manifestation objective de l'ordre de la grâce et de la gloire ; d'autre part, la participation de l'âme à cette vie, sa correspondance aux appels à la vie d'union. Après quelques entretiens préliminaires qui traitent de la société chrétienne à l'heure présente, de la perfection chrétienne, en général, et de la perfection de l'homme apostolique en particulier,

nous consacrons le sixième entretien, *le plus important de ce tome I*, (1) ainsi que le premier du tome II, au point de vue objectif ; le huitième qui aura pour objet le Saint Sacrifice de la messe et la participation à l'hostie sainte par la Communion eucharistique, sera le lieu de rencontre des deux points de vue, Dieu se donnant à l'homme pour s'assimiler son âme et l'âme se laissant transformer et assimiler par Dieu. Les derniers entretiens traiteront surtout de nos moyens d'union à Dieu, de la correspondance pratique de l'âme fidèle aux avances divines » (p. XXIII-XXIV).

La pensée qui domine et unifie tout le livre est celle de ce « mystère chrétien » : vie intime de la Très Sainte Trinité et communication de cette vie à l'humanité ; Dieu se donnant en plénitude à l'Homme-Dieu et par lui à l'Église : cette communion de vie déjà actuelle et destinée à se consommer un jour dans le sein du Père. Ce mystère le prêtre doit en vivre et en faire vivre autour de lui, s'en pénétrer lui-même et le prêcher à tous.

« Pour nous le péril n'est donc pas dans l'oubli de l'unité de l'Être divin ; il est plutôt dans l'oubli de la vie Trinitaire. Le péril, pour nous, est de nous laisser enchaîner par une théodicée naturaliste et de nous représenter Dieu à la façon d'une idole hissée bien haut, immobile sur son piédestal, ou à la façon d'un axione géométrique rigide, tel que l'imaginait Spinoza. Non. Notre Dieu véritable est vivant. Dieu est source éternellement jaillissante de vie. La communicabilité interne de cette Vie-Principe substantielle est ce qu'il y a de plus profond dans l'objet de nos croyances, elle est la quintessence du mystère révélé. Arrière donc la froideur stérile du déisme rationaliste ! C'est le Dogme qu'il faut aimer, c'est le Dogme qu'il faut scruter, c'est le Dogme qu'il faut prêcher. » (p. 352).

Le danger pour le prêtre est de se contenter chez lui et chez ceux qu'il dirige, d'une vie spirituelle au rabais, d'une vie spirituelle qui ne soit qu'un simple perfectionnement de la vie sage, honnête et prudente d'un païen vertueux, d'une vie spirituelle où les réalités surnaturelles viendraient simplement s'appliquer par le dehors, pour aider à pratiquer plus facilement, plus pleinement, une loi naturelle épurée et élevée, au lieu d'être vraiment le centre, la lumière, le ressort intime de toute cette vie spirituelle. Les grands dogmes de la vie divine et de sa communication aux hommes doivent être le principe organisateur de la vie sacerdotale tout entière, de *toute* vie sacerdotale. Rarement cette vérité a été sentie aussi vivement et exprimée avec autant de force, de chaleur et d'émotion que dans cet ouvrage du Cardinal Mercier. Tout le premier volume ne tend qu'à la montrer sous toutes ses faces, à la faire mieux pénétrer dans l'esprit et sur-

(1) C'est moi qui souligne.

tout dans le cœur des prêtres. Les conclusions pratiques et les applications de détail n'y sont qu'effleurées, par manière de parenthèses ou à titre d'exemple : elles sont réservées pour le deuxième volume que nous souhaitons vivement de voir paraître sans tarder. Ici tout l'effort porte sur la conviction à mettre dans les âmes et sur l'amour à y exciter. De là une abondance de développements, une richesse de doctrine scripturaire et théologique qui ne craint pas de s'attarder et même parfois de se répéter et qui pourrait faire sienne, en la modifiant un peu, la parole connue : *de vita divina nunquam satis.*

Sur la nature de cette vie divine communiquée à l'homme, sur « l'organisation de l'ordre de la grâce », les théologiens liront avec grand intérêt la série de propositions développées dans la sixième conférence. Touchant l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et l'inhabitation du saint Esprit dans cette âme, le Cardinal fait sienne la doctrine de Petau (p. 398), se réservant du reste de la développer dans les conférences suivantes. Je n'insisterai pas sur ces pages fort belles, pas plus que sur le deuxième entretien consacré à la déchristianisation et à la rechristianisation de la société : il faut les lire et les méditer comme tout le livre.

Je prendrai au contraire très respectueusement la liberté de m'arrêter un peu plus sur un entretien, le quatrième, qui a déjà soulevé des discussions, et qui de fait, abordant à un point de vue particulier une question beaucoup plus générale, peut risquer d'être mal compris et d'occasionner dans certains esprits des confusions qui sont fort loin de la pensée du savant et pieux auteur.

Après avoir consacré un troisième entretien à expliquer la notion de la perfection chrétienne (union à Dieu par la charité), à dissiper quelques préjugés généraux touchant l'appel à cette perfection et à montrer comment le Christ adresse cet appel par-dessus tout à ses prêtres, le Cardinal rencontre un « préjugé appuyé sur une équivoque » qui « paralyse l'élan de nos prêtres vers la perfection. » « Tant que je vous parle travail, œuvres, générosité d'âme, dit-il, tout va à merveille : ma parole trouve chez vous de l'écho, sans que je lise un plissement sur vos fronts. Quand je parle pénitence, recueillement, austérité de vie, vous me suivez encore, moins gaîment peut-être, mais avec bonne volonté, mettant toutefois une sourdine à mes paroles, comme si vous vouliez vous tranquilliser vous-mêmes en vous disant : oui, certes, de la pénitence, des jeûnes, de la retraite, il en faut, mais pas trop ! car « après tout nous ne sommes pas des moines ». Et quand, enfin, il m'arrive de vous entretenir tout de bon, de la pauvreté, de l'obéissance religieuse, de la vie d'oraison, alors, n'est-ce pas, au gré de plusieurs, je n'y suis plus du tout, et le mot leur saute aux lèvres : Mais, enfin, nous ne sommes tout de même pas des

religieux !.. « Séculiers » (1) et réguliers, nous sommes enclin à associer, d'une façon exclusive, les idées de perfection et de vie religieuse, et à croire, en conséquence, que la perfection n'est pas de rigueur pour le prêtre qui vit dans le monde, ou, du moins, qu'elle ne l'est pas au même degré que pour les privilégiés des communautés religieuses. » Il y a là un *préjugé* qui consiste à se figurer que les prêtres « séculiers » pourraient impunément se dispenser de la perfection à laquelle s'appliquent les religieux et les religieuses enfermés entre les grands murs de leur monastère et ce préjugé repose sur une équivoque qui « consiste à confondre perfection, état parfait, avec état de perfection. » (p. 161, 164).

Contre ce préjugé le Cardinal s'inscrit en faux, nettement et avec preuves à l'appui : Vous aussi, prêtres du clergé diocésain, vous êtes des *religieux*, et à un titre encore meilleur : vous êtes les membres, non pas d'un ordre fondé par un homme, si saint soit-il, mais de l'ordre sacerdotal fondé par le Christ lui-même : religieux du Christ vous êtes tenus à la plus haute perfection. C'est vrai, vous n'êtes pas dans l'*état de perfection acquise* comme doit l'être votre évêque, voué irrévocablement au service des âmes dont il a la charge principale ; vous n'êtes pas fixés dans l'*état de tendance à la perfection* comme le moine obligé par ses trois vœux à employer toute sa vie certains moyens très efficaces de tendre à la perfection de la charité : mais, de par votre consécration sacerdotale qui vous unit au Christ bien plus étroitement que n'importe quelle profession religieuse, de par votre ministère auprès des âmes qui vous oblige à la pratique la plus haute de la charité envers le prochain, vous êtes appelés à la perfection autant et plus que le moine qui est allé chercher dans la solitude l'union à Dieu par la pénitence et la contemplation. C'est la doctrine formelle de Saint Thomas d'Aquin : « Le fait d'être engagé, par la réception des saints ordres, au service du Christ lui-même dans le Très Saint-Sacrement de l'autel, impose une obligation plus stricte de sainteté intérieure que l'état religieux. » (p. 198).

C'est, on le voit, la vieille comparaison entre la vie sacerdotale dans le monde et la vie religieuse, que le Cardinal est amené à examiner : mais, on s'explique que, le faisant pour écarter une objection, il n'ait pas voulu traiter la question à fond et sous tous ses aspects, qu'il en ait pris uniquement les éléments nécessaires pour convaincre

(1) Le Cardinal préférerait qu'on employât de préférence à l'expression de *clergé séculier* celle de *clergé diocésain* (p. 197-198) : il est sûr que l'on peut étymologiquement tirer argument de la première expression pour exiger des prêtres non religieux, moins de régularité de vie ; mais il sera difficile, je crois, de changer un terme qui aujourd'hui signifie simplement « non-religieux » et qui a été consacré par le Code en maints endroits, par ex. Can. 110, 126, 131, 491....

les prêtres séculiers auxquels il s'adresse que la perfection chrétienne est pour eux aussi, qu'ils ne peuvent se dérober à l'obligation impérieuse d'y tendre née de leur consécration sacerdotale. De là évidemment le fait que la comparaison se poursuit continuellement entre la *vie sacerdotale pure* et la *vie religieuse pure*, si j'ose ainsi parler : entre la vie du clergé paroissial et celle du moine qui n'est que moine, simple frère convers, ou, tout au plus, moine prêtre adonné à la vie purement contemplative, et qu'elle ne se fait nulle part (en dehors de quelques allusions rapides) avec la vie des religieux prêtres (les plus nombreux aujourd'hui) consacrés par leur vocation au travail de l'apostolat.

De là aussi le relief donné parmi les éléments de la vocation religieuse au souci du salut et de la perfection propre, de préférence à la charité envers les âmes, grand mobile de la vie apostolique ; souci personnel qui n'est ni le seul, ni, je crois, le principal motif qui peuple les noviciats, même des ordres contemplatifs. De là encore le sens particulier donné au mot de religieux dans les formules « le prêtre est le religieux officiel » (p. 192) « vous êtes les religieux du Christ ». (p. 184-197).

De là, enfin, certaines formules qui, prises isolément et dans un sens trop absolu, cadreraient mal avec la doctrine de saint Thomas devenue celle de l'Eglise : « le prêtre, qui devient religieux, ne gravit pas un degré plus élevé de l'échelle des obligations morales et religieuses. Tandis que le religieux contracte le jour de sa promotion aux saints Ordres, des obligations plus élevées, le prêtre qui devient religieux n'en contracte pas ; ce prêtre devait déjà éminement à Dieu ce à quoi l'engage une profession religieuse postérieure à son sacerdoce. Après comme avant sa profession monastique, le prêtre qui se fait religieux doit toujours demander à son sacerdoce la raison la plus profonde et la plus décisive de son appel à la religion et à la sainteté. Son obligation à la perfection ne s'est pas accrue, elle a seulement revêtu une modalité autre, parce que sa nouvelle condition extérieure de vie met à sa disposition d'autres moyens et assigne à sa vertu un autre champ d'application. » (p. 199-200).

Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que l'éminent auteur abordant cette question de la perfection religieuse et sacerdotale ne l'ait pas traitée plus directement, nous donnant complètement dans un de ces raccourcis vigoureux dont il a le secret, toute la doctrine de Saint Thomas telle que l'exposent les chapitres 20-25 du *de Perfectione vitae spiritualis*, ou mieux encore les formules admirables de plénitude et de précision de cet article 8 de la 2. 2, q. 184, où la question est examinée *ex professo* et résolue définitivement. Les lecteurs m'excuseront de citer ici longuement le corps de cet article, mais, véritablement, après l'avoir lu on est découragé de chercher soi-même

une réponse meilleure à cette question que des circonstances bien connues avaient amené le grand docteur à creuser dans tous les sens et qu'il résumait ainsi à la fin de sa carrière :

Il se demande, en effet *utrum presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi?* « Dans les curés et les archidiacres, répond-il, on peut envisager trois choses ; leur *état*, leur *ordre*, leur *office*. Leur état est d'être séculiers ; leur ordre d'être prêtres ou diacres ; leur office, d'avoir reçu le soin d'âmes

1) « Si donc nous mettons en face d'eux, quelqu'un qui est par état religieux, par ordre prêtre ou diacre, par office chargé du soin des âmes (comme c'est le cas pour la plupart des moines et des chanoines réguliers), sur le premier point il est supérieur, pour les deux autres il est égal.

2) « Si le second diffère du premier par son état et son office, tout en ayant le même ordre, comme sont les religieux prêtres et diacres qui n'ont pas le soin des âmes ; il est manifeste que le second sera dans un *état* plus excellent que le premier, mais au-dessous de lui par son *office* et son égal par l'*ordre*. Il faut donc examiner quelle est la prééminence qui doit venir en première ligne, celle de l'état ou celle de l'office. Pour cela deux choses sont à considérer : la bonté et la difficulté. Si on fait donc la comparaison au point de vue de la bonté, l'état religieux est au-dessus de l'office du curé ou de l'archidiacre ; car le religieux s'oblige pour toute sa vie au travail de la perfection ; le curé ou l'archidiacre ne s'oblige pas pour toute sa vie au service des âmes, comme l'évêque, et ce n'est pas non plus à eux comme à l'évêque qu'incombe la charge principale des âmes, mais on leur confie seulement certains travaux particuliers pour les âmes, comme il a été dit (art. 6 ad 2). Aussi l'état religieux est à leur office, comme l'universel au particulier, comme l'holocauste au sacrifice moindre que l'holocauste, selon qu'il est évident dans Saint Grégoire (*in Ezech.* II, 8, n. 16, M. 76, 1037). Aussi est il dit (c. 19, q. 1) que les clercs qui veulent se faire moines (puisqu'ils désirent embrasser une vie meilleure) doivent être laissés libres par les évêques d'entrer dans les monastères.

« Mais cette comparaison doit s'entendre selon la nature des œuvres accomplies. Car, si l'on tient compte de la charité de celui qui les accomplit, il peut arriver parfois qu'une œuvre moindre en soi devienne plus méritoire parce que faite avec une plus grande charité.

« Si on considère la difficulté qu'il y a à bien vivre en religion ou dans l'office de prendre soin des âmes : il est plus difficile de bien vivre dans le service des âmes à cause des dangers extérieurs ; quoique la vie en religion soit plus difficile quant au genre même des œuvres accomplies, à cause de la rigueur de l'observance régulière.

3) « Mais si le religieux n'est pas dans les ordres (comme c'est le

cas pour les convers) il est évident que la supériorité de l'ordre l'emporte au point de vue de la dignité : car par les ordres sacrés l'homme est destiné aux ministères les plus hauts, au service du Christ dans le sacrement de l'autel, et pour cela est requise une sainteté intérieure supérieure à celle même que requiert l'état religieux. Car, selon Denys (*Eccl. hierarch.* 6, n. 3, M. 3, 533 C) l'ordre monastique doit suivre l'ordre sacerdotal et à son imitation s'élever vers les choses divines. Faire quelque chose de contraire à la sainteté est donc une faute plus grave (toutes choses égales d'ailleurs) pour le clerc engagé dans les ordres sacrés, que pour le religieux qui n'est pas dans les ordres, bien que ce religieux laïc soit tenu aux observances régulières qui n'obligent pas le clerc dans les ordres. »

La doctrine, on le voit, est on ne peut plus claire : la vie du prêtre séculier est plus excellente que celle du religieux simple laïc : de par sa consécration le prêtre est tenu à une *sainteté* (1) supérieure à celle que requiert l'état religieux pris en lui-même. J'ajouterai, cela est d'autant plus vrai que dans l'église latine le célibat ecclésiastique, imposé et accepté, constitue vraiment le sous-diacre dans un certain *état de perfection* ; d'autant plus vrai aujourd'hui que la tendance très nette de l'Eglise est actuellement à ne pas accepter la séparation de la vie sacerdotale séculière et de l'exercice du ministère auprès des âmes (qu'on se rappelle les instructions de Pie X aux évêques, les invitant à ne pas ordonner de prêtres au-delà des besoins de leur diocèse) : or une vie consacrée au service des âmes, est une vie très parfaite, même si cette consécration n'est pas irrévocable et ne suffit donc pas à constituer un *état* au sens strict du mot (2).

Mais il serait incomplet de s'en tenir là et d'en conclure qu'un prêtre qui se fait religieux ne réalise point un pas en avant dans la tendance à la perfection. Cela semble supposer qu'il se retire du combat, cesse de travailler pour les âmes et se consacre désormais exclusivement au soin de sa propre perfection. Ce qui n'est pas exact.

Si, en effet, il entre dans un ordre voué au travail des âmes (et aujourd'hui comme au temps de St-Thomas, c'est le cas pour la grande majorité des religieux prêtres), il ne retranche de sa vie aucun

(1) Noter que St-Thomas dit *sainteté intérieure*, et non *perfection de vie*.

(2) Suarez, *de Statu perfectionis et religionis*, I, c. 17 (Vivès, t. 15, p. 84-92) traite longuement la question « Utrum praelati episcopis inferiores, vel etiam parochi, sint in statu perfectionis ? » Il conclut « non simpliciter, sed secundum quid esse in statu perfectionis » n. 29 ; je ne puis que renvoyer à cet exposé si fouillé et si nuancé, ainsi qu'à l'abondant commentaire qu'il fait. ch. 21, de l'article de S. Thomas cité plus haut : je ne connais aucune discussion aussi sereine, aussi précise et aussi complète de cette délicate question.

élément de perfection. S'il ne va pas en pays de mission, il ne travaillera généralement plus dans les cadres de la hiérarchie ecclésiastique ordinaire, il deviendra l'auxiliaire du clergé diocésain dont il faisait autrefois partie, mais il n'en travaillera ni moins activement, ni, je crois, moins utilement. Au contraire, de par son engagement perpétuel dans un ordre apostolique, il consacre irrévocablement sa vie au service des âmes et se rapproche par là, en un sens, de cette perfection de l'état épiscopal qui consiste à se donner sans retour possible au travail de l'apostolat. Cette consécration du religieux aux âmes sera en sous-ordre, comme simple auxiliaire de l'évêque et de ses prêtres, et c'est ce qui la laisse fort loin de la *cura principalis* qui est imposée à l'évêque, mais elle aussi est un don irrévocable. Et de plus le prêtre devenu religieux ajoute à tout cela la pratique des vœux et des observances régulières qu'il accepte aussi pour la vie, et qui y introduisent bien un élément de perfection nouveau. Je crois que sur ce point le témoignage des prêtres séculiers devenus religieux serait unanime.

Que si le prêtre entre dans un ordre religieux purement contemplatif, il y a lieu d'appliquer les distinctions si justes de St-Thomas : notons seulement, pour être complet, que le prêtre religieux contemplatif ne renonce nullement au service des âmes. Un jeune peintre, converti en 1915 et mort en 1917 oblat cistercien, à Ste-Marie-du-Désert, écrivait : « Je suis venu ici parce que j'aimais l'apostolat. » (*Roger Durey*, Toulouse 1918, p. 242.) Le cardinal Mercier cite de son côté les pages admirables de Ste Thérèse sur le dévouement aux âmes et ses exhortations à la prière apostolique (p. 212, 213). Si, à d'autres époques (par exemple dans les solitudes d'Egypte), le souci du salut et de la perfection personnelle a pu prédominer dans l'attrait exercé par la vie monastique, aujourd'hui c'est la soif de travailler par l'immolation et la prière au salut des âmes, la faim du service et de la gloire de Dieu, qui peuple surtout les ordres contemplatifs. Ceux-ci ont donc leur place dans l'Eglise, non seulement comme grands *exemples* de renoncement, non seulement comme retraites pour les âmes fatiguées (s'en tenir là serait une conception trop extérieure de vie contemplative), mais comme organes essentiels de l'apostolat et du service de Dieu, ayant leur rôle à part de moteur caché, de source profonde d'énergie, dans l'organisation de l'ordre surnaturel (1). Sans cela on s'expliquerait mal comment l'Eglise a toujours voulu que, même au milieu des nécessités croissantes de l'apostolat extérieur (2),

(1) Voir *La Vie contemplative, son rôle apostolique*, par UN RELIGIEUX CHARTREUX, Montreuil, 1900.

(2) Le Code (can. 542-2°) excepte seulement le cas où « eorum discessus in grave animarum detrimentum cedat, quod aliter vitari minime possit. » Et noter que même dans ce cas l'admission est déclarée *illicite*, mais non *invalide*.

ces monastères restassent toujours ouverts pour les prêtres que l'Esprit de Dieu y appelle, non au repos ou à la sécurité, mais à une autre forme, la plus haute en définitive, de l'apostolat chrétien, ce travail de prière et d'immolation auquel le Christ a consacré les trente ans de sa vie cachée.

« *Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis* » car il arrive que « *secundum caritatem operantis..., opus ex genere suo minus existens... ex maiori caritate fiat* ». C'est la réflexion de St Thomas au cours de l'article que je viens de citer : c'est aussi celle que moi, religieux prêtre, voué au service des âmes, je me répète à moi-même en rougissant, lorsque je vois l'admirable zèle et l'intense ferveur de vie surnaturelle de tant de mes frères du clergé diocésain, laissant bien loin derrière eux dans ce service de Dieu et des âmes tant d'autres plus aidés qu'eux par leur vocation particulière. Mais cela même est une joie immense de sentir le mouvement profond qui, aujourd'hui comme aux jours de St Charles Borromée, de St Vincent de Paul, de Bérulle, d'Olier et du vénérable Holzhauser, porte le clergé des diocèses vers une vie intérieure toujours plus intense et une sainteté plus haute. De ce mouvement, le livre du Cardinal Mercier est un témoin par la faveur avec laquelle il a été reçu, et il contribuera puissament à l'intensifier, en donnant à des milliers de prêtres une intelligence plus profonde et un amour plus ardent de ce *mystère chrétien* qui en fait tout le sujet et dont je dois m'excuser auprès du lecteur de m'être laissé détourner par l'examen d'un point particulier qui, considéré à sa lumière, devient bien secondaire : « Qu'est-ce qu'Apollo ? Qu'est-ce que Paul ? Les serviteurs de celui en qui vous avez cru et qui ont reçu chacun sa tâche de la main du Seigneur. »

En relisant le magnifique « hommage d'affection reconnaissante » adressé par le Cardinal Mercier aux religieux (p. 185-187) je sens que je n'ai pas à m'excuser auprès de lui de cette trop longue parenthèse : je préfère m'unir très respectueusement à l'appel et à la prière qui terminent ce beau volume et dans lesquels unissant sa voix à celle de St Paul et de St Augustin, le grand Archevêque de Malines nous invite tous à demander *ut Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater gloriae, det* (nobis) *Spiritum Sapientiae et revelationis in agnitione eius.*

Toulouse Joseph DE GUIBERT, S. J.

J. Durantel. — *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, Alcan, 1919, 8°, IV-274 p.

Après une introduction sur la question de l'authenticité des *Areopagitica*, M. Durantel expose en quatre chapitres : *Ce que S. Thomas*

connaît du Pseudo-Denis, *les citations du Ps. Denis* : c'est la pièce de résistance du volume, 148 pages ! *le commentaire des « Noms divins »*, *la doctrine du Ps. Denis que S. Thomas s'est assimilée*. Ce sont là des titres alléchants, mais le programme n'a été qu'imparfaitement réalisé. Les premiers chapitres et l'introduction auraient pu être abrégés au plus grand profit de la clarté et de la science. Manifestement M. Durantel n'est pas complètement sur son terrain dans le domaine de l'érudition et de la critique historique. De là des erreurs de chronologie singulières (v. g. S. Antonin de Florence placé avant S. Thomas d'Aquin, Bède au neuvième siècle, Pachymère et Nicéphore Calliste, l'un de la fin du treizième, l'autre du quatorzième, supposés au moins contemporains de S. Thomas), des distractions un peu fortes (Sismondi pour Sirmond, et là même Suidas qui est du dixième siècle regardé comme antérieur à Hilduin du neuvième), des méprises sur le sens de certains textes qui auraient dû être évitées : ainsi tout le paragraphe de la p. 54 sur les prétendus *Extraits* des œuvres de Denis, est à supprimer. Le texte de Lanssel dit simplement qu'Euthymius Zygabenus cite souvent dans sa *Panoplie* les œuvres de Denis et qu'au douzième siècle, Hugues de S. Victor a commenté la *Hiérarchie céleste*. On serait tenté d'appliquer à ces développements ce que l'auteur dit quelque part, avec quelque exagération, du livre de Fabricius : c'est confus et inexact.

Le plus grave peut-être est que l'auteur ne sait pas s'arrêter à une conclusion ferme ou en tirer les conséquences. Ainsi pour la question d'authencité. Il donne les meilleures raisons pour conclure à une dépendance étroite du Ps. Denis par rapport à Proclus : il y a là quelques pages qui intéressent au plus haut point l'histoire des théories mystiques. Il semble donc qu'il n'y ait qu'à tenir pour définitive cette conclusion. Or si M. Durantel l'admet nettement à certaines pages (p. 83, 86, 100, 103, 192), à d'autres il hésite et semble la mettre en question. Il déclare que les partisans de l'authenticité, ayant des raisons qui ne sont pas toutes dénuées de valeur, — on voudrait bien qu'il nous dise lesquelles, — la critique ne nous fournit guère sur Denis que des résultats négatifs, « ne permet que de très vagues à peu près sur [le] véritable auteur et des probabilités sur la date de composition. » Franchement c'est trop peu. De même pour la question de la connaissance du grec par S. Thomas. M. Durantel conclut sa dissertation, assez bien conduite sur ce point, quoique trop diffuse, par un verdict négatif motivé. De fait certains arguments de la thèse opposée prouveraient tout autant que le Saint avait une parfaite connaissance de l'arabe. Or, quelques pages plus loin, M. D. suppose tout le contraire et loue S. Thomas d'avoir recouru au texte grec, consulté et comparé les manuscrits grecs (il croit sérieusement que les principaux couvents de Paris avaient dû faire transcrire au moins un

exemplaire du texte grec de l'abbaye de S. Denys, p. 49, note) et modifié en conséquence les traductions existantes. Ce flottement, pour ne pas dire cette incohérence, s'explique peut-être par le fait que M. Durantel, malgré la bibliographie qu'il donne à la fin de son volume, a peu fréquenté les critiques récents qui se sont occupés de ces questions ; il s'en est tenu surtout aux travaux antérieurs recueillis par Migne, et l'on devine l'ensemble de données disparates qu'il y a trouvées. La bibliographie d'ailleurs présente une lacune singulière : l'auteur omet le seul travail qui soit analogue au sien et où il faut encore aller chercher, même après son livre, quelques unes des idées et des directions les plus nettes et les plus sûres sur la question qu'il traite, je veux dire le compte-rendu de la soutenance de thèse de M. Falip (*S. Thomas et l'Aréopagite*) publié par le **Bulletin de Littérature ecclésiastique**, en 1904, pp. 265-271. Les conclusions, soit du jeune docteur de la Faculté de Théologie de Toulouse, soit surtout des membres du Jury, dont je ne citerai qu'un, le regretté P. Portalié, auraient aidé M. Durantel à voir plus clair dans la question et à soutenir avec plus de fermeté, les résultats définitifs de la critique en cette matière.

C'est qu'en effet, il est juste de reconnaître que M. Durantel a dépensé beaucoup de labeur pour l'étude de son sujet. L'on ne peut que louer, de ce point de vue, l'enquête extrêmement appliquée dont les œuvres du Ps. Denis et celle de S. Thomas ont été l'objet et qui est consignée dans les 148 pages du chapitre II, *Citations du Ps. Denis :* nombre et distribution, procédés de citation, relevé des citations. A première vue ces pages hérissées de textes parallèles, semblent n'avoir d'intérêt que pour le futur éditeur critique des *Areopagitica*. En fait, on y trouvera souvent des précisions sur la portée philosophique ou théologique de la doctrine qu'ils expriment (par exemple p. 159, sur les degrés de la contemplation, p. 162, sur l'amour, p. 199, sur la mystique). Ce n'est pas que tout y soit absolument sûr. M. Durantel y revient sur la théorie qui lui est chère touchant le concept de la création d'après S. Thomas, théorie qui appelle nettement des réserves. Le chapitre III consacré au *Commentaire des Noms divins*, offre ça et là quelques indications à prendre sur la mystique d'après Denis et S. Thomas (p. 232, 241). Quant au dernier sur *la doctrine que S. Thomas s'est assimilée*, le théologien qui y chercherait le détail des thèses où l'influence des *Areopagitica* s'est exercée, serait fortement déçu : le travail reste presque complètement à faire. Mais on y trouvera de bonnes indications d'ensemble sur les doctrines fondamentales empruntées par S. Thomas : rapports du visible et de l'invisible, principe de perfection, principe du tout en tout et de la représentation par éminence, de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité. M. Durantel exagère même la part, selon lui prépondérante,

que le Ps. Denis, aurait eue, par l'intermédiaire de S. Jean Damascène, à la systématisation des traités de théologie. Cette influence en réalité a été minime : c'est ailleurs, et par exemple chez Théodoret, qu'il faut chercher les précurseurs. Je signalerai encore les renseignements divers sur l'être divin, les anges, la théorie de l'illumination, la création, l'âme et la contemplation ; en somme ce qui intéresse surtout la philosophie ou le dogme dans ses rapports avec la philosophie. Pour conclure, du point de vue des études ascétiques et mystiques dans leur rapport avec le Ps. Denis, si l'on peut trouver dans le travail de M. Durantel quelques indications utiles et des idées qui éclairent les alentours du sujet, le sujet lui-même est encore à traiter et peut fournir matière à une monographie particulière pour laquelle l'ouvrage actuel aura eu le mérite de préparer les voies.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

Ernest Seillière. *Mme Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau.* Paris, Alcan, 1920, 8°, 394 p., 10 fr.

Les pages dans lesquelles M. Seillière s'attache à chercher, dans le guyonisme et le fénelonisme, les origines du rousseauisme, sont les plus courtes de ce volume. Cette thèse mise à part, tout l'ouvrage subsisterait ; et c'est une recherche pénétrante des doctrines qui caractérisent le quiétisme de Mme Guyon et le quiétisme de Fénelon.

Celui-ci dérive de celui là, personne n'en doute ; M. Seillière le rappelle et le démontre. Mais en même temps il établit que Fénelon rationalise et modère la doctrine reçue ; parce qu'il la modère, cette doctrine conserve une vertu thérapeutique ; par ce qu'il en conserve, elle est dangereuse. L'article essentiel du *Credo* guyonien est l'article sur les « épreuves » voulues de Dieu pour une purification des âmes qui soit son œuvre propre. Or il y a là une double illusion. Ces prétendues « épreuves chères à la mystique féminine moderne » ne sont pas autre chose que la « dépression nerveuse » connue de tous les « surmenés de la culture intellectuelle ou de la lutte vitale ». Et, en outre, quelles terribles chances il y a qu'on s'abandonne à la nature, et à la pire nature, sous prétexte de subir sans résistance les mouvements que Dieu permet pour désapproprier l'âme d'elle-même !

En marquant cette appréhension, M. Seillière fait écho à Bossuet, à Segneri, à tous ceux qui, depuis les premiers siècles de l'Église, ont combattu l'*apathie*, si suspecte à l'Évangile qui prêche la guerre contre soi-même. Il est moins certain que les « épreuves intérieures » ne soient autre chose qu'un phénomène de « dépression nerveuse ». Le cas de Mme Guyon et de ses pareilles est hors de cause ; elle n'a des mystiques que le langage et les apparences ; c'est une mystique ima-

ginaire. Dans la vie des saintes authentiques telles que sainte Thérèse et sainte Catherine de Gênes ; dans l'expérience des saints incontestés tels que saint Ignace, les souffrances que les maîtres de la vie spirituelle appellent sécheresses, aridités, désolations, sont d'un ordre à part ; ce sont des états mentaux, liés tant qu'on voudra à des états nerveux, mais dans lesquels le sentiment de la détresse éprouvée est en dépendance directe du non-sentiment de la grâce de Dieu. L'interprétation de M. Seillière est trop médicale et naturaliste. Il se peut bien qu'avant et depuis Mme de Montberon, des femmes de piété, mais nerveuses, commettent la confusion que M. Seillière signale. De soi, ces accidents sont distincts et dans leur nature et dans leurs causes. Il y a analogie, mais non identité.

Autre remarque. L'auteur ne croit pas à la soumission sincère de Fénelon ; il cite des textes qui lui paraissent décisifs. Il faut distinguer entre les objets de la controverse. Le bref *Cum alias* d'Innocent XII condamne une certaine manière d'entendre l'espérance chrétienne qui en compromet l'essentielle notion ; et un état fixe d'amour pur qui est impossible en ce monde ; mais il ne donne pas raison à Bossuet sur la définition exacte de l'amour pur ; et c'est là que Fénelon a persisté à penser qu'il avait raison. Les textes les plus expressifs et les plus nombreux qu'on pourra produire touchent ce point. Quant à l'oraison de simplicité, à l'abandon au bon plaisir divin, au souci d'écouter la voix de la grâce, on pourra rueillir, dans les lettres de direction de Bossuet, cent phrases en ce sens ; cette direction est très catholique ; on ne saurait reprocher à Fénelon d'y avoir recours après comme avant 1699 La critique opportune consisterait à examiner s'il y recourt en tombant dans les erreurs condamnées par Rome. Et ceci est un travail que M. Seillière n'a sûrement pas fait.

Au sujet des relations avec Mme Guyon après 1699, les observations de l'auteur sont justes. Fénelon garde à cette femme prisonnière son estime et sa confiance ; elle demeure pour lui, et à cause de ses malheurs mêmes, une amie de Dieu, dont les lumières sont supérieures à celles de la raison raisonnante. Il y a là une obstination ridicule, fort différente de la *pervicacia hereticalis*.

Je ne parle pas des passages où il est affirmé que Rousseau dérive de Fénelon et du quiétisme de Fénelon. Cette discussion exigerait un long parallèle entre les thèses essentielles des deux écrivains. Si jamais on fait ce travail, les différences y apparaîtront plus nombreuses que les ressemblances.

En somme, le livre de M. Seillière, très utile dans le procès toujours ouvert de Fénelon, n'est pas une sentence sans appel. Les combats entre Bossuetistes et Féneloniens connaîtront encore de beaux jours.

Paris. Paul Dudon.

CHRONIQUE

Enquête :

SUR L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.

Un certain nombre de Facultés de Théologie, de Séminaires et de Scolasticats religieux ont déjà organisé, ou se préparent à organiser, un enseignement spécial de Théologie ascétique et mystique. Là où cet enseignement n'existe pas comme cours particulier, il est donné soit pratiquement sous des formes diverses, soit conjointement avec celui de matières connexes, comme la morale ou la pastorale.

Beaucoup de nos lecteurs seraient heureux, en vue des créations ou développements à réaliser, de savoir ce qu'on a déjà fait ailleurs et les résultats qu'on y a obtenus.

Nous demandons donc à tous ceux de nos lecteurs qui se trouvent dans des maisons de formation sacerdotale ou religieuse, de vouloir bien nous faire connaître, pour l'utilité générale, ce qui existe chez eux comme enseignement de la théologie ascétique et mystique.

Nous disons *enseignement* : il ne s'agit donc pas de la formation personnelle des séminaristes ou jeunes religieux à la vie intérieure et à la perfection propre de leur état, mais de leur *instruction* : comment leur est communiquée la doctrine spirituelle de l'Eglise ?

1) Cet enseignement est-il joint à celui de la morale ou de la pastorale? Et dans ce cas, les questions ascétiques sont-elles traitées quand le plan général du cours les amène, ou au contraire groupées ensemble, — avec un certain nombre de classes exclusivement consacrées à elles? Quelle place est faite dans le cours de dogmatique ou de morale aux questions plus théoriques qui sont à la base de la spiritualité, comme la nature et le rôle de la charité et des autres vertus, les tentations, etc.?

2) — Cet enseignement est-il donné dans des exercices *consacrés en même temps à la formation intérieure* personnelle des jeunes gens? Sous quelle forme : lectures spirituelles commentées, conférences sur les règles ou constitutions, sur un traité de vie spirituelle (lequel?), instructions ou exhortations? Durée, fréquence, méthode

de ces exercices, moyens employés pour en assurer le fruit (répétitions, discussions, notes et rédactions personnelles).

3) — Cet enseignement est-il donné sous forme de cours spécial? Durée et fréquence des classes; en quelle langue sont-elles faites? Le professeur suit-il un texte d'enseignement, lequel? Y a-t-il au moins un traité mis spécialement entre les mains des élèves, lequel? Place faite à cette matière dans les examens, les exercices scolaires (académies; discussions...)

4) — Résultats obtenus; est-on content du système adopté, avantages et inconvénients manifestés par l'expérience? A-t-on des modifications en vue, lesquelles, pour quels motifs?

N. B. — Envoyer les réponses à la *Rédaction* de la *Revue* (Toulouse, 9, rue Montplaisir), où elles seront groupées et utilisées.

Actes du Saint-Siège : les Faits de Loublande.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er avril 1920 (t. XII, p. 113) ont publié le décret suivant :

In generali conessu habito feria IV, die 10 martii 1920, facta relatione de praetensis visionibus, revelationibus, prophetiis, etc., quae sub appellatione Les faits de Loublande *evulgantur, et examinatis scriptis quae ad eadem referuntur, Emi ac Rmi Dni Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, praehabito DD. Consultorum voto, decreverunt : « Mature perpensis omnibus, S. Congregatio declarat praetensas visiones, revelationes, prophetias, etc., quae sub appellatione* Les faits de Loublande *vulgo designari solent, nec non scripta quae ad eadem referuntur, non posse probari ».*

Et insequenti feria V, die 11 eiusdem mensis et anni, Sanctissimus D. N. Benedictus divina Providentia Papa XV, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, resolutionem Emorum ac Rmorum Patrum approbavit, confirmavit et in Acta Apostolicae Sedis *referri praecepit.*

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 12 martii 1920.

A. Castellano, *Supremae S. C. S. Off. Notarius.*

C'est en décembre 1916 que l'autorité ecclésiastique a commencé à examiner les *Faits de Loublande*, devenus depuis peu du domaine public : Claire Ferchaud est convoquée les 27 et 28 décembre devant une commission constituée par l'Ordinaire de Poitiers de qui dépend Loublande. Le 4 février 1917, une image du Sacré-Cœur exécutée

d'après les indications de la jeune fille est exposée, avec l'autorisation de l'Ordinaire, dans l'église de Loublande.

Depuis lors, la *Semaine religieuse de Poitiers* a publié, à plusieurs reprises, dans sa partie officielle, des communiqués relatifs à ces faits. Nous croyons utile de reproduire ici ces documents qu'il est difficile de trouver réunis et qui peuvent aider à mieux saisir la pensée du Saint-Office dans son décret.

Semaine du 25 mars 1917 :

Depuis quelque temps, on parle beaucoup de notre jeune diocésaine, Claire Ferchaud, des Rinfillières (Deux-Sèvres).

Un mot est nécessaire afin que les appréciations des fidèles ne s'égarent pas à ce sujet.

Il est vrai qu'une Commission d'enquête a été nommée pour interroger cette jeune fille sur les faveurs surnaturelles dont elle aurait été l'objet.

Les examinateurs étudient avec toute la prudence et l'attention désirables ; mais jusqu'à présent ils n'ont formulé aucune conclusion.

En conséquence, tout ce qui a été raconté ou publié sur le *Fait de Loublande* doit être tenu pour suspect ou prématuré.

Toutefois, dans les graves circonstances que nous traversons, la prière demeure, pour les catholiques français, une arme très efficace qui nous obtiendra la victoire.

Daigne le Sacré-Cœur se souvenir du peuple qu'il a choisi pour se manifester au monde, et auquel il n'a jamais cessé de témoigner sa prédilection. † Louis, évêque de Poitiers.

Semaine du 27 mai :

Nous apprenons, de divers côtés, que la note relative « au Fait de Loublande » publiée dans notre *Semaine religieuse* du 25 mars dernier, a été interprétée par plusieurs comme « *le classement* » d'une affaire désormais abandonnée.

La cause est toujours retenue devant la Commission. Elle n'est dépourvue ni d'intérêt, ni de gravité, et demande à être examinée avec une attention prudente et soutenue.

Quant au jugement à formuler, il serait prématuré de le rendre actuellement.

Nous ne nous laisserons influencer, ni par les impatiences des uns, ni par les oppositions des autres.

L'heure est assez grave pour que l'on se recueille et que l'on prie.

† Louis, évêque de Poitiers.

Semaine du 31 mars 1918, p. 126 :

Les faits de Loublande continuent à être l'objet d'un sévère examen de la part de la Commission épiscopale et des théologiens qu'elle a consultés.

Dans l'état actuel des choses et sans vouloir encore porter un juge-

ment sur le fond, nous croyons que le but à atteindre et les résultats produits doivent être pris en considération.

Prière, pénitence, règne social du Christ, hommage national par l'apposition du Cœur Divin sur les étendards, voilà le but ; quant aux résultats, nous constatons un mouvement de piété extraordinaire et des conversions nombreuses.

C'est pourquoi nous avons voulu donner un auxiliaire à M. le Curé de la paroisse, dont le ministère devient de jour en jour plus absorbant.

† Louis, évêque de Poitiers.

La décision à laquelle fait allusion la fin du Communiqué avait paru en ces termes dans la *Semaine* du 24 mars :

Vu l'affluence de plus en plus grande des personnes pieuses à l'église de Loublande pour le premier vendredi de chaque mois, nous avons autorisé M. le Curé à célébrer solennellement les offices ce même jour.

Pour les mêmes motifs, un auxiliaire lui sera adjoint chaque mois afin de faciliter l'accès des sacrements aux personnes qui désirent s'en approcher.

† Louis, évêque de Poitiers.

Semaine du 2 juin, p. 222 :

Nous invitons les fidèles à n'accueillir qu'avec la plus grande réserve tout ce qui est publié en ce moment sur Loublande, « faits et écrits ».

Nous rappelons que tout écrit rapportant visions et révélations, qui n'est pas revêtu de l'imprimatur, doit être considéré comme suspect. (*Renvoi au Code*).

Il nous est difficile, dans cette diffusion de fausses nouvelles, de ne pas regretter le zèle trop empressé de quelques-uns et de ne pas voir, aussi, la main des ennemis de l'Eglise.

Nous maintenons absolument le contenu des précédents Communiqués publiés dans notre *Semaine religieuse*. Ce n'est pas sans des motifs sérieux que la Commission nommée par Nous, en a arrêté les termes.

† Louis, évêque de Poitiers.

La *Semaine* du 23 juin 1918, p. 250 contient, en tête du numéro et en dehors de la double partie *officielle* et *non officielle*, la *Note* suivante que nous reproduisons à cause de son caractère officieux :

Les interprétations diverses qui ont été données au communiqué du 31 mars dernier, sur les faits de Loublande, exigent qu'un bref commentaire dissipe toute incertitude et en donne le sens exact.

D'abord on remarquera que les quatre choses indiquées comme but de la mission que dit avoir la jeune fille, forment un tout indivisible. En effet, la religion ne doit pas être seulement intérieure et d'ordre privé, mais extérieure et d'ordre public. Elle oblige les individus comme les sociétés. Or le règne social du Christ et sa reconnaissance par le Sacré-Cœur sur le drapeau sont des actes religieux de la nation. Jésus-Christ est le Dieu des nations comme des individus. Cela est donc conforme à l'enseignement de l'Eglise.

Ensuite l'ordre même dans lequel le communiqué énumère ces choses répond d'avance aux objections qui n'ont pu être faites que faute d'un examen suffisant des termes arrêtés par la commission. Dans le texte du communiqué, la prière et la pénitence précèdent le règne social du Christ qu'elles préparent, comme les mœurs préparent les lois. Après vient le drapeau du Sacré-Cœur. Il est l'acte de foi de la nation abjurant l'athéisme officiel et rendant hommage à la royauté du Christ. Regarder cet acte comme n'ayant qu'un but temporel, l'envisager comme un acte purement extérieur, par là même comme un acte de fétichisme, sans lien avec ce qui précède, c'est une conception purement subjective et gratuite, qui ne s'accorde ni avec les écrits de Claire Ferchaud, ni avec le communiqué susdit qui en résume fidèlement la pensée. Toujours elle a affirmé le triomphe final de la France, en connexion avec sa conversion.

Quant aux résultats du mouvement vers Loublande, ils s'imposent de plus en plus à l'attention par le nombre croissant et la piété des pèlerins. Invraisemblables, quand elles furent annoncées, il y a deux ans environ, ces manifestations sont aujourd'hui un fait étonnant qu'on ne peut contester et dont les fruits indiquent quel Esprit les inspire.

Semaine du 8 septembre, p. 362 :

Par lettres du 14 juin et du 14 août 1918, l'autorité compétente Nous a informé que le Saint-Siège s'est réservé l'examen et la solution du cas de Loublande.

Dans ces conditions, pour ne pas préjuger les décisions du Saint-Office, il Nous paraît conforme au droit de supprimer toutes les réunions et cérémonies spéciales que Nous y avions précédemment autorisées.

Nous déclarons, en outre, que la commission instituée pour examiner le fait de Loublande a fini sa tâche,

Poitiers, le 2 septembre 1918.

† Louis, évêque de Poitiers.

La *Semaine* du 18 avril 1920, p. 154, annonce ainsi la décision romaine :

A ceux qui, à Notre arrivée dans le diocèse de Poitiers, Nous demandaient Notre pensée sur les *faits de Loublande* et une direction, Nous répondions : « Nous manquons des éléments nécessaires pour nous faire une opinion. D'ailleurs, Rome s'étant réservé l'examen de ces faits et de tout ce qui s'y rapporte, il convient que les catholiques attendent une décision romaine pour y conformer entièrement et pleinement leur pensée et leur jugement. »

Cette décision vient de paraître. Nous la reproduisons telle qu'elle nous est officiellement transmise (suit le texte latin reproduit plus haut : *Mature perpensis... non posse probari*).

« Après mûr examen, les EE. cardinaux, membres du Saint-Office, déclarent que les prétendues visions, révélations, prophéties, etc., qu'on a coutume de désigner sous l'appellation : les faits de Loublande ainsi que les écrits qui s'y rapportent, ne peuvent être approuvés. »

† Olivier-Marie, évêque de Poitiers.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er juillet (vol. 12, p. 294) publient la déclaration suivante du Saint Office :

CIRCA " LES FAITS DE LOUBLANDE "

Post promulgatam in Actis Apostolicae Sedis *(an. XII, vol. XII, n. 4, pag. 113, 1), sub die 12 martii anni currentis, Decretum Sancti Officii circa* praetensas visiones, revelationes, prophetias, *etc.*, quae sub appellatione : " Les faits de Loublande " vulgo designari solent, nec non scripta quae ad eadem referuntur, *latum die 10 eiusdem mensis et sequenti die 11 a SSmo Domino Nostro adprobatum et confirmatum, nonnullae in quibusdam diariis et periodicis gallicis gallicae ipsius versiones atque interpretationes et explanationes editae sunt* (1), *quae inditum in eo atque a Sacra Congregatione expresse intentum eorumdem factorum scriptorumque reprobationis sensum penitus excludere seu ad simplicem* defectum adprobationis iuridicae *ex parte Supremae Auctoritatis Ecclesiasticae coarctare nituntur. Ne ex arbitrariis et falsis huiusmodi versionibus, interpretationibus et explanationibus fideles in errorem circa genuinam Sacrae Congregationis mentem forte inducantur, Emi ac Rmi Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, probante Sanctissimo, authenticam, quae sequitur, praefati Decreti gallicam versionem publicandam mandarunt.*

DÉCRET TOUCHANT " LES FAITS DE LOUBLANDE "

Dans l'assemblée plénière du mercredi 10 mars 1920, relation faite des prétendues visions, révélations, prophéties, etc., vulgairement connues sous les noms de faits de Loublande, *et les écrits qui s'y rapportent ayant été examinés, les Eminentissimes et Révérendissimes Cardinaux Inquisiteurs Généraux en matière de foi et de mœurs, après le vote préalable des Consulteurs, ont décrété : « Toutes choses mûrement pesées, la S. Congrégation déclare que les prétendues visions, révélations, prophéties, etc., vulgairement comprises sous le nom de* faits de Loublande, *ainsi que les écrits qui s'y rapportent, ne peuvent être approuvés ».*

Et le jeudi suivant, 11 du même mois, Notre Très-Saint Père le Pape Benoît XV, dans l'audience ordinaire accordée au Révérendissime Assesseur du S. O., a approuvé et confirmé la résolution des Eminentissimes et Révérendissimes Pères, et en a ordonné la publication dans les Acta Apostolicae Sedis.

Donné à Rome, du Palais du Saint-Office, le 12 mars 1920.

L. CASTELLANO, Notaire de la Sup. Congr. du Saint-Office.

(1) On trouvera les principaux passages de journaux et périodiques relatifs à ces traductions et interprétations réunis dans *La Foi Catholique* du 30 avril 1920, t. 25, p. 168-176. (*N. D. L. R.*).

Revues.

— La Revue Bénédictine (Maredsous, par Maredret, Belgique) a recommencé sa publication avec le numéro octobre 1914-octobre 1919 : Dom U. Berlière y a repris son *Bulletin d'histoire bénédictine* au point où il avait dû l'interrompre, à l'année 1914 : on sait que cette bibliographie si utile et si soignée, débute par une section générale sur l'histoire de l'ascétisme et du monachisme, dans laquelle nos lecteurs trouveront, dès ce numéro, d'intéressantes indications. Le Bulletin sera continué de façon à rejoindre peu à peu l'année courante en donnant sans lacune les publications des années en retard.

— Les Études Carmélitaines (rue Libert, 32, Marche, Luxembourg Belge, 15 fr. par an) viennent de faire reparaître elles aussi leur premier numéro (t. 5, 1-2, janvier-avril 1920). A y signaler : les *Constitutions des grands Carmes*, éditées d'après le mss. de Lunel du quinzième siècle ; la traduction de l'*Introduction* du P. Gérard de S. Jean de la Croix à son édition critique de la *Montée du Mont Carmel*, p. 47-68 : le savant éditeur y montre que la *Nuit obscure* forme en réalité les livres IV et V de la *Montée*, en sorte que les livres I à III traitant de la purification *active* des sens et de l'esprit sont continués par ces deux livres consacrés à la purification *passive*. On remarquera surtout l'article du P. Marie-Joseph du Sacré-Coeur : *Il existe une contemplation active* (p. 3-46). Il y montre que toute la tradition carmélitaine admet une contemplation *acquise* distincte de la contemplation *infuse*, que c'est d'elle que parle St. Jean de la Croix dans la *Montée de Mont-Carmel* : il fait remarquer que le mot lui-même s'y trouve : là où l'édition de Pampelune 1774 (II, 15, p. 150) avait le mot *tener*, l'édition critique donne celui de *adquirir* (II, 13, p. 163), [lequel du reste se trouvait déjà dans les vieilles traductions françaises du P. Cyprien de la Nativité (éd. 1665, p. 60) et du P. Maillard (éd. 1695, p. 84]. L'article expose plus particulièrement la doctrine des PP. Antoine de l'Annonciation et Joseph du S. Esprit, résumant la tradition de l'Ordre.

— Ont aussi repris leur publication les Questions Liturgiques (abbaye du Mont-César, Louvain) et le Tijdschrift voor Liturgie (avant la guerre *Liturgisch tijdschrift*, publié par les RR. PP. Bénédictins d'Affligem).

— La Neerlandia Franciscana reparaît elle aussi à Iseghem : on sera heureux d'y retrouver la bibliographie fort soignée des publications intéressant les études franciscaines. Avec cette bibliographie et celles de l'*Archivum franciscanum* de Quaracchi et des *Estudios franciscanos*, on aura un précieux instrument de travail pour les recherches sur la spiritualité franciscaine.

— Vita Religiosa femminile, Bulletin trimestriel pour les Reli-

gieuses d'Italie et pour leurs Directeurs spirituels et aumôniers (Rome (19), via S. Chiara, 33, 5 L. 50, *U. P.*, 7 L.) : cette nouvelle revue paraissant depuis janvier, se propose de faire une large place, comme il est naturel, aux questions d'ascétisme.

— Seele, revue mensuelle de Vie chrétienne, paraît à Ratisbonne, Habbel éditeur (8 m. par an), depuis juillet 1919 ; signalons parmi les principaux collaborateurs Mgr. Henle, le P. Lippert S. J., le P. H. Holzapfel, OFM, le Prof. Grabmann... Dans le n° 6 (décembre, p. 188-200) le directeur, Dr A. Wurm, donne sous le titre *Religiöse Bücherei für gebildete Katholiken* une bonne vue d'ensemble sur les récentes publications ascétiques et mystiques de langue allemande. La Revue s'adresse aux catholiques cultivés pour les aider dans leur vie spirituelle.

— Au début de sa 15e année (1919-1920) le *Heilig Geist-Blatt*, paraissant à Innsbruck sous la direction du P. M. A. Bader, Cistercien de Stams (Tirol), trace à nouveau son programme (p. 3-6) : on y trouvera un cadre complet d'études sur le S. Esprit (théologie, ascèse, mystique, liturgie, pratique de la dévotion).

Collections.

— Une *série ascétique* est prévue dans la collection de brochures à 0 fr. 40, publiée par la Société d'études religieuses dirigée à Bruxelles par les PP. Prignon et Quevit, OP (5, rue de Leys et Paris, 3, rue de Luynes). Elle vient de s'ouvrir par une excellente étude du P. H. D. Noble, OP. : *Les premières étapes de la vie intérieure*, 16°, 26 p., 1920.

— Dans la Bibliotheca ascetica dirigée par M. F. Brehm (Ratisbonne, Pustet, 24°) viennent de paraître deux nouveaux volumes : 9). *Idea Theologiae asceticae*.., du P. Neumayr S. J., avec en appendice le *Lapis lydius boni spiritus* du P. Druzbicki S. J., XX-372 p., 1919, 3 m. 60 — 10) *Scintillae ignatianae*... du P. G. Hevenesi SJ., avec un appendice contenant les *Sententiae S. Philippi Nerii*, VIII-376 p., 1919, 3 m. 60.

— L'excellente *collection* de l'éditeur *Kösel* à Kempten et Münich (le pendant catholique de la *Collection Göschen*) contient une série de petits volumes fort commodes (prix actuel 1 m. 90) sur les Mystiques allemands. Trois avaient déjà parus, consacrés au *Bx. H. Suso*, à *Mechtilde de Magdebourg* et à *Eckhart*. Deux autres ont paru en 1919 : IV. *Tauler* par le Dr. W. Oehl et V. *Frauenmystik im Mittelalter* par le Dr. David-Windstosser, ce dernier sur *Ste Hildegarde*, *Ste Elisabetts de Schönau* et *Marguerite Ebner*. Pour chacun de ces mystiques il y a une introduction assez développée et très soignée, suivie d'extraits en allemand. Les textes en vieil allemand ont subi le minimum de

rajeunissements en fait de construction et de vocabulaire, de façon à devenir facilement intelligibles, sans cesser d'être le texte même de l'auteur : ainsi a été fait pour Mechtilde de Magdebourg (sur le texte de Henri de Nördlingen, qui est lui-même une adaption de l'original rédigé sous la dictée de la mystique par le Dominicain Henri de Halle), ainsi pour Suso, dont l'autobiographie est reproduite en grande partie ; ainsi enfin pour Tauler dont on nous donne 19 sermons sur les 81 de l'édition Vetter. Pour ce dernier on aura ainsi, en attendant la traduction sur l'original que nous promet le P. Hugueny, un choix commode de textes fidèles et facilement accessibles à ceux qu'arrête le vieux dialecte alsacien du grand mystique. De Ste Elisabeth de Schönau sont données (traduites sur l'édition Roth) les visions sur l'Assomption de la Vierge et sur le martyre de Ste Ursule (qui manquent dans les Bollandistes et dans Migne) ; de Marguerite Ebner, des extraits de ses visions et de sa correspondance avec Henri de Nördlingen.

Publications diverses.

— Dom Camille Leduc O. S. B., mort en 1895, avait préparé un abrégé sous forme de catéchisme de l'Année liturgique de Dom Guéranger. Dom Jules Baudot, s'est chargé de mettre au point ce travail et il nous donne un *Catéchisme liturgique* (Tours, Mame, 1920, 12°, 478 p.) contenant sous une forme commode tous les enseignements de l'*Année liturgique*. Avec des introductions générales sur la liturgie et les diverses époques du cycle annuel, il donne une brève étude sur chacune des messes *de tempore* (indication des sources de la liturgie, sens général de la messe, etc). Le livre est excellent comme complément du paroissien pour aider à en pénétrer et goûter pleinement les enseignements. On regrettera peut-être que Dom Baudot n'ait pas fait, à l'exemple de l'*Année liturgique*, une part aux messes *Sanctis*, et aussi à l'office des Vêpres : il est vrai que le volume en eût été beaucoup augmenté et que ces compléments demandaient à être traités d'une façon un peu différente, en raison des parties communes à un grand nombre d'offices. Souhaitons que Dom Baudot, leur consacre un second volume, aussi précis, aussi riche, aussi pratique que le premier : il aura mis aux mains des fidèles le meilleur guide pour apprendre à leurs âmes à vivre vraiment de la liturgie.

— La brochure (*La liturgie en une leçon, Dogme et Ascèse*) que Dom J. Picart OSB. vient de publier en une édition nouvelle très augmentée (Maredsous, 1920, 8°, 48 p., 1 fr.) est, elle aussi, un *catéchisme* où l'on trouvera en 20 questions tous les principes essentiels sur la place de la liturgie dans vie spirituelle. Dans une seconde brochure sur les *Sacramentaux* (8°, 32 p., 0 fr. 50) ces principes sont

appliqués aux consécrations et bénédictions de l'Eglise et au fruit spirituel qu'en peuvent et doivent tirer les fidèles.

— Que si, à côté des principes on veut en goûter l'application, on trouvera deux exemples de ce que peut être une vie spirituelle fortement imprégnée de piété liturgique en lisant la nouvelle édition de *Une âme bénédictine* : *D. Pie de Hemptinne* (1880-1907), 8°, VIII-306 p., Maredsous, 1920, 4 fr. 50, et le volume : *Une âme d'artiste, Roger Durey*, 8°, 276 p., Toulouse, Privat, 1919.

D. Pie de Hemptinne naît dans une famille admirablement chrétienne, il y grandit jusqu'au jour où il va achever ses études à Maredsous, dans cette abbaye où il entre comme novice en 1897 et meurt jeune prêtre en 1907. C'est donc une croissance toute droite d'âme pure, bonne et généreuse, à qui en octobre 1900 une retraite « révèle l'amour » et la haute sainteté, qui se donne tout entière au travail en elle de cet amour ; la souffrance vient la « finir » jusqu'au moment où après la dernière « grande grâce », de longs mois de maladie, elle est prête pour Dieu. Vie intérieure « très simple et très complexe » : une étude attentive de cette vie, des notes et lettres qui la complètent, révèlera à beaucoup qui ne le soupçonnent pas, ce que peuvent cacher de richesse et de profondeur les dehors tout ordinaires d'une vie de bon jeune homme, élevé chrétiennement et mort après quelques années de vie religieuse humble, généreuse et aimante.

Roger Durey, lui, fils d'un père enterré civilement, n'ayant pas fait sa première communion, élève à l'Ecole des Beaux-Arts de Toulouse, gardé pur par son amour de l'art, tombe malade à 18 ans, est visité par un jeune chrétien G. Savignac, qui le met en relation avec l'abbé G. Chatelard (1) : ce sont les premières avances de Dieu, auxquelles répondent la conversion et la première communion faite à 21 ans, le 17 janvier 1915, puis une admirable ascension d'âme vers Dieu, couronnée par l'entrée (14 août 1916) à la Trappe de Sainte-Marie du Désert, où il meurt encore oblat le 9 avril 1917. Ame d'artiste et d'apôtre, agissante et rayonnante, dont on suit à travers ses lettres délicieuses la marche vers Dieu, et qui à peine arrivée à la foi saisit à fond du premier coup le mystère de fécondité spirituelle de la prière et du sacrifice.

De ces deux âmes si diverses d'origine et de tempérament le trait commun est cet amour de la prière liturgique qui se reflète à chaque page de leurs écrits.

(1) On complètera l'étude de l'âme de R. Durey par deux notices (vrais documents elles aussi) du P. Dubruel sur l'abbé Chatelard tué comme aumônier le 19 mai 1916 (*Messager du Cœur de Jésus*, nov. déc. 1916), et du P. C. B. sur la *vocation* de *G. Savignac*, N.OSB., tombé lui aussi au champ d'honneur en 1915 (Bulletin *Au Revoir*, La Bastiolle, Montauban, janvier-juin 1920).

— L'imprimerie *Nova et Vetera* de Louvain (dépôt à la librairie De Lannoy, chaussée de Haecht, Bruxelles) vient de faire paraître, avec l'*imprimatur* de l'archevêché de Malines, un volume (1920, 8°, 328 p., 5 fr.) sur *La stigmatisée belge* Louise Lateau *de Bois-d'Haine, histoire abrégée d'après ses biographes*. Cet ouvrage résume les volumes publiés par M. le Chan. A. Théry pendant la guerre chez les mêmes éditeurs (*Nouvelle biographie de L. L.*, t. I, 182 p., 1915 ; t. II, 670 p., 1916 ; t. III : fasc. 1, 408 p., 1917 ; fasc. 2, 618 p., 1918. Un volume de discussions et de documents avait précédé en 1912, *Bois-d'Haine et la Vie du P. Huchant*, XLIV-840 p.) Cette histoire abrégée ne prétend nullement instituer une discussion critique des faits de Bois-d'Haine, mais elle rendra service en permettant une orientation facile et en reproduisant même quelques passages plus importants des procès-verbaux et rapports d'enquêtes, ecclésiastiques et médicales, sur la célèbre stigmatisée.

Nécrologie.

— Le 23 mars 1920, est mort à Toulouse M. le Chanoine Louis Gondal, S. S., né à Sainte Geneviève (Aveyron) en 1854, ancien professeur aux Grands Séminaires de Limoges, de Lyon, et à S. Sulpice de Paris, où il avait succédé à M. Brugère, enfin Supérieur du Grand Séminaire de Toulouse depuis 1900.

Nous n'avons pas à parler ici de son enseignement et de ses nombreuses publications d'apologétique ou de Théologie. Mais il faut rappeler l'action profonde exercée par lui, surtout pendant les vingt dernières années de sa vie, pour la formation des séminaristes et la direction des prêtres. Le meilleur de ce ministère si fécond restera le secret de Dieu et des âmes qui en ont profité. Deux ouvrages cependant en ont donné quelque chose au public : *Pour bien entendre la messe et la bien dire* (1916) et *Pour bien faire mon Oraison* (1920) : sous leur allure modeste, ces deux petits volumes, le second surtout, contiennent, en un langage dense, invitant à la réflexion plus qu'à la simple lecture, une doctrine et des idées très riches et très personnelles ; dans les conseils sur l'oraison, aucun formalisme, aucune routine, et en même temps toute la piété forte, sérieuse, profonde, pratique, éminement sacerdotale, de la tradition sulpicienne. Après les avoir lus, on n'en souhaitera que plus vivement l'apparition de l'ouvrage posthume beaucoup plus considérable, qu'on nous promet en deux volumes : *Pour mes oraisons. Quelques pensées et quelques prières.*

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Saudreau A. — Manuel de Spiritualité. 2e édition, revue et augmentée. Angers, Grassin, 16°, 358 p.

Watrigant H., S. J. — Bibliographie des récentes publications sur les Exercices Spirituels et les retraites (1914-1919). *CBE*, n. 60, Enghien (Belgique), 1919, 8°, 34 p., 1 fr.

Marchetti O., S. J. — Bollettino di ascetica e mistica : gli studi ascetico-mistici nell' ultimo ventennio. — *Scuola c ttolica*, 18, 461-474.

Martin de Barcelona P. OMC. — Las fuentes historicas de san Francisco. *Estudios franciscanos*, 24, 41 ss.; 195 ss.

Bibliographie des écrits de S. François.

Griselle E. — Essai d'anthologie bibliographique : Mgr Louis Baunard (1828-1919). — *Les Facultés cath. de Lille*, 19, 258-266; 303-316.

Somptueuse bibliographie des publications du regretté Recteur de Lille : on y relèvera un certain nombre de travaux intéressant la vie

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité ; elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

spirituelle, et on y trouvera un modèle de ce qu'il serait si souhaitable d'avoir sur les principaux écrivains spirituels du XIXe siècle.

Voir aussi plus haut p. 299. D. Berlière, Neerlandia franciscana ; p. 300, Wurm.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Mahieu J. — La vie spirituelle, trad. par le chan. Hoornaert, Bruges, Beyaert, 16°, 146 p., 3 fr.

Saudreau A. — L'idéal de l'âme fervente. Angers, Grassin, 16°, 474 p., 6 fr. 50.

« L'objet du présent ouvrage est de faire aspirer à la vie unitive. » p. 18 (perfection, moyens, vertus parfaites).

De Smedt Ch, S. J., Bollandiste. — Notre vie surnaturelle. Son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité. 3e édition, Bruxelles, Dewit, 2 vol. 12°, XVI-558 et IX-487 p.

Van Eigen U. CSSR. — Meer volmaaktheid (Plus de perfection). Louvain, Vlaamsche Boekenhalle, 8°, 319 p.

1. L'appel à la perfection : la voix de Dieu, la voix du cœur, la voix des âmes. 2. La perfection but de l'effort humain ; ce qu'elle a d'accidentel et d'essentiel, son idéal. 3. L'homme réalisant sa perfection : la nature et la grâce, l'effort personnel, la prière.

Marchetti O. S. J. — Due sensi della parola « perfezione ». — *Gregorianum*, 1, 286-298.

Il y a une perfection qui est commune aux trois degrés de la vie spirituelle (*incipientes*, *proficientes* et *perfecti*) et il y a une « perfection de perfection » qui est propre au troisième degré.

Raitz von Frentz E. S. J. — Christliche Vollkommenheit und ideales Menschentum. — *Stimmen der Zeit*, 98, 370-379.

Naval F. C.M.F. — De ascetica et mystica ; I. Essentialis distinctio inter utramque. — *Comment. pro Religiosis*, 1, 58-61.

Montagne A. O.P. — L'organisme surnaturel de l'âme chrétienne. — *Vie spirit.*, 2, 17-28.

Lauck W. S. J. — Religiöses Erlebnis und inneres Leben. — *Stimmen*, 99, 27-32.

Noble H. D. O. P. — La conscience et la règle morale. L'activité de la conscience morale. — *Vie spirit.* 1, 394-401 ; 2, 100-108.

Vaughan (Bishop J. S.) — Happiness considered as a motive. — *Irish eccles. record.* 15 1-8.

Leitão L. — Desinterêsse. — *O Instituto* (Coïmbre) 67, 60-68.

Chapitre d'un livre à paraître prochainement : *Vida superior*.

Hugon E. O.P. — Le mérite dans la vie spirituelle. — *Vie spirit.*, 2, 29-37.

Tarozzi (Mgr V.) — Industrie per la pace interiore. Ed. 3a, ampliata. Roma, Ferrari, 32°, 248 p., 1 fr. 75.

Voir plus haut p. 280, S. E. le card. Mercier, p. 300, H. D. Noble.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Janssen A. — La contrition imparfaite. — *Vie diocésaine* (Malines) 9. 49-73; 844-862.

Discute les objections protestantes contre sa valeur morale et religieuse; montre comment elle mène à Dieu.

Hatheyer F. S.J. — Willensstärkung und Willenserziehung. — *Zeitsch. f. kath. Theol.* 43, (1919) 747-760.

A propos du livre de psychologie expérimentale de J. Lindworsky, S. J., *Der Wille* (Leipzig, Barth, 1919), conclusions sur l'éducation de la volonté.

(Mgr Waffelaert). — De origine mali deque miseriis humanae vitae propter Deum tolerandis. — *Collat. Brugenses*, 19 (1919), 615-627.

Gemelli A. — L'origine del rispetto umano, osservazioni psicologiche sulla sua natura e sui mezzi di combaterlo. — *Rivista del Clero ital.*, 1, 6 ss.; 78 ss.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Barry D. — The constituents and basis of charity. — *Irish theological quarterly*, janv. 1920, 53-62.

Hatheyer F. S. J. — Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe. — *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 44, 78-105; 242-274.

Sur l'objet formel de l'acte de charité parfaite; insiste, à la suite d'Amort, sur le caractère d'amitié, d'amour réciproque, de la charité.

X... — De sanctissima Trinitate contemplatio. — *Collat. Brugens.*, 20, 81-88.

Loughnan H. B. S.J. — The soul of Jesus-Christ. — *Ecclesiast. Review*, 42, 505 516,

Expose la doctrine du Card. Cienfuegos († 1739, cf. Hurter, Nomenclator, IV, n. 373) sur l'union de l'âme du Christ avec le chrétien, dans la communion, après la disparition des espèces sacramentelles.

Hock K. — Veritati! Antwort an die Angriffe des P. Lindworsky, S. J. gegen das Buch : Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Würzburg, Bauch, 8°, 32 p.

Cf. plus haut (janvier) p. 106.

Ehrard. — La vie mystique. Chez l'auteur, curé à Orbey, près Colmar.

Dimmler E. — Mystik, Gedanken über eine Frage der Zeit. Günzburg, Hug. 1919, 88 p., 1 m. 50.

Joret D. O. P. — L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique. — *Vie spirit.*, 2, 38-49 ; 109 140.

« ... La contemplation mystique fait partie intégrante de la perfection chrétienne, et toute âme qui jouit de l'état de grâce possède en elle-même de quoi y parvenir un jour. » Il faut s'y disposer par la pratique des vertus morales, l'exercice de la méditation nous y achemine ; l'effort d'intuition sur la vérité divine y prépare immédiatement l'âme dont la charité dirige et soutient les efforts : enfin le S. Esprit accorde la contemplation mystique.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La mystique et la doctrine de saint Thomas sur la foi. La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la Grâce. — *Vie spirit.*, 1, 361-382 : 2, 1-16 ; 81-99.

G. J. episc. Brug. (Mgr Waffelaert). — Notanda quaedam utilissima ad rite intelligenda opera scriptorum contemplativorum adque ipsam contemplationem divinam exercendam. — *Collat. Brug.*, 19 (1919), 610-614.

Conclusion des articles parus en 1914 (19, 498 ss., 547 ss.) sur les dons de conseil, de sagesse et d'intelligence *ad mentem Rusbrochii.*

Voir aussi p. 299, P. Marie-Joseph du S. C.

V. — *MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.*

Gondal I. L., S. S. — Pour bien faire mon oraison. Paris, Lethielleux, 32°, 222 p., 2 fr.

Mahieu J. — Het inwending gebed (L'oraison mentale). — *Het geestelijk leven*, n. 5. Louvain, Vlaamsche Boekenhalle, 12°, 194 p.

I. Préparation à la prière ; les circonstances de la prière, la dévotion et les difficultés dans la prière. II. 1. La méditation : description, méthodes, parties. 2. La prière affective : description, exercice pratique. 3. L'oraison de simple regard : description, conseils pratiques.

Sempé L. S. J. — L'Oraison mentale : notion ; rôle dans la vie spirituelle ; nécessité de la méthode ; règles générales, précisions complémentaires. — *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 293-299 ; 433-439.

« ... elle est le moyen normal de nous *assimiler* pleinement les enseignements du Christ et de les *transformer* en énergie surnaturelle... (elle) ne sortira tout son effet que si elle est, je ne dis pas *servilement*, mais *sagement* méthodique. »

Voltas P. C.M.F. — De aperienda, directionis causa, Superioribus

conscientia. — *Comment. pro religiosis*, I, 83-91 ; 117-124 ; 145-151.

Etude sur le canon 530 du CIC; ce canon exclut la direction obligatoire par le supérieur, mais laisse la liberté d'y recourir : avantages et inconvénients de ce recours.

Gardeil A. O. P. — L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion : la Dévotion. *R. Thomiste*, ns. 3, 14-38.

L'allégresse spirituelle effet propre de la dévotion. — Les dévotions : dévotions dogmatiques, essentielles à la vie dévote... dévotions de pure dévotion, auxiliaires et en soi facultatives ..; entre les deux, dévotions mi-dogmatiques v. g. le Sacré-Cœur. le Rosaire... s'attache à en distinguer les éléments dogmatiques et de pure dévotion.

Guardini R. — Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes. Mainz, Grünewald, 1919, 16°, 60 p., 2 m. 75.

Garriguet L. — Le Sacré-Cœur de Jésus, Paris, Bloud, 8°, 559 p., 15 fr.

Truptin E. — Les promesses du Sacré-Cœur. Paris, Téqui, XII-334 p., 5 fr.

Relève *16 promesses générales* dans les écrits de sainte Marguerite Marie (éd. Gauthey), en étudie l'authenticité historique et théologique, consacre un chapitre à chacune.

Boeminghaus E. S. J. — Herz-Jesu-Andacht und Christen von Heute. *Stimmen*, 99, 97-111.

Cathrein V. S. J. — Die Verheiszungen des gottlichen Herzens. Freiburg-Br., Herder, 1919, 12°, IV-62 p. 1 m. 30.

Gomá (Canon. I) — Maria madre y Señora. Fundamentos y valor de piedad de la Esclavitud. Barcelona, Libreria catolica. 12°, 256 p.

Voir plus haut p. 301. Leduc-Baudot ; J. Picard.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Gonzalez y Gonzalez E — La vocación al Sacerdocio. Madrid, Hernandez, 16°, 1919, 56 p., 1 p.

Commentaire sur la décision du S. Siège au sujet du livre de M. Lahitton et étude sur la vraie notion de la vocation.

Honnef J. — Das Priesterideal des hl. Bernard. Der Priester in seiner Berufung, seinem Leben und Wirken nach der Darstellung des hl. B. — Ein Lebensbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums. Düsseldorf, Schwann, 1919, 8°, XII-198 p., 5 m.

Longhin (Mgr A. G.) O.M.C. — Il sacerdote alla scuola di Nazareth, Conferenze. Vedelago, 16°, 188 p.

Rosler A. C. S. S. R. — Das aszetische Priesterideal : 2. *Non multos patres*. — *Theolog. prakt. Quartalschrift* (Linz) 73, 159-169.

Facchinetti V. — « Siate apostoli ». — Il « tutto serafico in ardore » e il problema dell' apostolato. — *Biblioteca franciscana*, 3, Quaracchi, 1919, 8°, 350 p., 5 fr.

Etudie en S. François, un modèle de la vie apostolique.

Millot J. — Mariage, célibat, vie religieuse. Pour les jeunes filles. Paris, Téqui, 1919, 16°, 285 p., 3 fr. 50.

Thévenot E. — La novice parfaite. Conseils spirituels et législation canonique. Paris, Téqui, 18°, x-202 p.

Dutoit (Chan. H.) — Les étapes de l'éducation chrétienne. I. Tourcoing, Duvivier, 8°, 268 p.

Galli M. — L'istruzione e l'educazione religiosa del fanciullo. Milano, Vita e Pensiero, 8°, VIII-208 p., 3 fr. 75.

A. e G. — Formiamo il bimbo al sopranaturale. Genova, Scuola Artigianelli, 32°, 60 p.

Von Dunin-Borkowski S. S. J. — Reifendes Leben. Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend. Berlin, Dümmler, 362 p.

Ballings M. S. J. — *Excelsior !* Een Boek voor studenten (Livre pour collégiens). Alken, Bode van het H. Haat, 8°, 316 p.

I. L'idéal et sa poursuite (humilité, prière, effort). II. L'objet de la lutte (frottement des caractères, respect humain, silence, obéissance, étude, sincérité, pardon, tempérance, les pensées, les vacances.)

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Prières choisies parmi les plus beaux Psaumes. Paris, de Gigord, 18°, 2 fr. 50.

Dans la souffrance, joie, repentir, espérance.

Marriott G. L. — The autorship of a homily attributed to S. Macarius of Egypt. — *Journal of theol. stud.*, 21, 177-178.

Mason A. J. — Macarius of Egypt. — *Ibid.* 21, 266.

Rectification sur un point de la note précédente, concernant l'homélie 50 de Migne, t. 34, 816.

Dionysius the Areopagite. — On the divine Names and Mystical theology, translated by the late C. E. Rolt. London, Soc. f. Prom. Christ. Knowl., 8°, VIII-228 p. 7 s. 6 p.

Angiola da Foligno (Beata). — La via della Croce. — Firenze, Giannini, 24°, 1919, 28 p., 1 l. 80.

Michel Angel P. — Sobre la paternidad del « Tratado de la Oración y Contemplación » — *Estudios franciscanos*, 23 (1919), 241-259.

Michel Angel P. — A proposito del « Tratado de la Oración » : el ampliador. — *Ibid.* 24, 93-113.

Sur la question S. Pierre d'Alcantara-Louis de Grenade; discute les arguments du P. Cuervo en faveur de celui-ci.

Bona (Card. G.) — Principii e Documenti di vita cristiana, versione del **C. Somis**, riveduta e corretta da **Mgr Vatasso**. Roma, Pol. Vaticana, 32°, XII-240 p., 1 fr.

Huby V. — Traité de la Retraite, utile à tous et nécessaire à plusieurs. — *C. B. E.* n. 63. Enghien (Belg.), 8°. 76 p., 1 fr. 50.

Réédition par le **P. Watrigant** de l'éd. Vannes, 1680; l'approbation est de 1672.

Voir plus haut p. 299. **S. Jean de la Croix**; p. 300, **Neumayr, Hevenesi, Tauler.**

II. — DOCUMENTS.

Verriele A. — Les Séminaristes de S. Sulpice morts au champ d'honneur. Limoges. 8°, 496 p.

Intéressants documents de vie intérieure, cf. G. GOYAU, *Les ouvriers de la moisson*, CORRESPONDANT, avril 1920. 279, 117-130.

Von Oer S. O. S. B. — *Ora et labora*, Leben und Sterben von Laienbrüder der Beuroner Benediktinerkongregation. Freiburg-Br., Herder, 12°, 196 p., 1919, 3 m. 75.

Lamy E. — Les treize paroles du pauvre Job. — *Revue générale* (Bruxelles) 15 mars 1920, 265-274.

Projet de préface pour un livre sur la guerre et la souffrance.

N... — Un altro fiore di Cristo : la conversione di Biagio Antonelli. Bagnorea, 1919, 16°, X-48 p., o l. 60.

Kinsman F. J. — *Salve Mater*. London-New-York, Longmans, 8°, 302 p.

Récit de son « expérience ecclésiastique » et de sa conversion par l'ancien évêque protestant de Delaware. Cf. **Lappin H. A.** *Fred. J. Kinsman's Apologia pro vita sua.* CATHOLIC WORLD, 111, 145-163.

Ward (Miss. M.) — Father Mathurin : a memoir with selected letters. London, Longmans.

Notes et lettres sur la vie spirituelle du converti de Cowley, mort en 1915 dans le torpillage du *Lusitania*.

Von Oer S. O. S. B. — Das Tagebuch meiner Mutter. Freiburg-Br., Herder, 1919, 12°, VI-88 p., 3 m. 60.

Récit de conversion.

Verkade W. O. S. B. — Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen einer Maler-Mönches. Freiburg-Br., 8°, 264 p., 5 m. 80.

Récit de conversion; édition néerlandaise : *Van Ongebondenheid en Heilige Banden*, 's Hertogensbosch, Teuling.

Voir plus haut p. 302, **D. Pie de Hemptine, R. Durey**; p. 303. **L. Lateau.**

III. — TRAVAUX.

Meikle W. — Vocabulary of Patience in the Old Testament. — *Expositor*, mars 1920.

Fischer J. — Ehe und Jungfraulichkeit in Neuen Testament. — *Biblische Zeitfr.* IX, 3/4. Münster, Aschendorff, 1919, 8°, 80 p. 2 m. 20.

Frey J. B. S.S.p. — Le concept de vie dans l'Evangile de S. Jean. — *Biblica*, 1, 211-239.

Conditions de cette vie, de la part de Dieu, de la part de l'homme ; sa nature, son terme, ses effets (lumière, rassasiement, toute-puissance de la prière, résurrection).

Sempé L. — Les caractères de la piété dans la primitive Église : Les pratiques religieuses ; les œuvres. *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 299-308 ; 439-447.

Ferrar W. J. — Egyptian monasticism. — *Church quarterly rev.*, janvier 1920.

Pastè R. — Il monachismo antico in Vercelli. — *Archivio della Società vercellese di storia e d'arte*, 1919, n 2.

Sur la part d'Eusèbe de V. dans le développement du monachisme occidental.

Van Roey E. — De caritatis in ceteras virtutes regimine quid doceat Augustinus. *Vie dioc.* (Malines), 9, 104-120.

Maréchaux B. O.S.B. — La construction ascétique de S. Augustin : Les caractères de l'antique spiritualité. — *Vie spirit.*, 1, 409-417 ; 2, 50-58 ; 141-147.

1) Pas d'immunité complète du péché et pas de perfection absolue ici bas — perfection réalisable dans la vie présente — lutte décisive contre l'orgueil : humilité et charité. 2) « Tenant compte du mal qui est en nous, l'antique spiritualité est caractérisée par la crainte de Dieu, la très instante prière, la mortification étendue à tout, la soumission de l'esprit et du cœur. »

Ficarra A. — S. Girolamo e la vita religiosa nel medio evo. — *Vita e pensiero*, 20 janv. 1920.

Wolff O. O. S. B. — Mein Meister Rupertus. Ein Mönchsleben aus dem XII Jahrh. — Freiburg-Br., Herder, 8°, 210 p., 6 m. 80.

Esquisse de la vie intérieure d'un moine d'après les écrits de Rupert de Deutz.

Scheuten P. — Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung (12-14 Jahrh.) Münster, Aschendorff, 8°, xx-124 p., 7 m. 20.

Fredegando de Amberes O. M. C. — Organización y acción de la orden franciscana segun la regla. — *Estudios francisc.*, 24, 129-143.

Conclut ainsi : Las bases de la organización franciscana son 1) el desasimiento absoluto (tanto de la orden colectivanente como de los

individuos) de habitación, del dinero y cualquier otra cosa ; 2) la adhesion especial a la Santa Sede por intermedio del Ministro general y del Cardenal Protector. y la dependencia de todos los frailes con relación al jefe de la Orden ; 3) las formas de la actividad franciscana son ; a) el cuidado de los enfermos ; b) el trabajo manual dentro el espiritu de oración ; c) y la tercera forma mas importante, la predicación de la qual nace la organización de los estudios.

Pou y Marti J. M. O. F. M. — Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV). — *Archivo Ibero-Americano*, II, mars-décemb. 1919.

Pannoncini I. — Il sentimento religioso a Firenze dalla caduta della reppublica alla fine del cinquecento. — *Rassegna nazionale*, 26, 122-136 ; 215-231.

Vicente de Peralta. — Místicos franciscanos. — *Estudios francisc.*, 23, 203-211 ; 280-302.

Sur la *Mystica theologia* d'Henri de la Balme.

Robinson (Miss. G.) — In a medieval library, a study in prereformation's religious litterature. London, Sands, S. Louis, Herder, 1919, 243 p.

Extraits, avec notices, des écrivains anglais entre 1400 et 1540, en vue de caractériser la piété du clergé et des laïques à cette époque.

Mc Namee J. J. — Our silent congregations. — *Irish. ecclesiast. record*, 15, 177-185.

Recherche la cause de la tendance au silence et à la passivité dans les cérémonies publiques de la part des paroissiens irlandais ; remèdes à y apporter.

Echevarria T. C. M. F. — Los prodigios de Limpias o sea ensayo historico, artistico y teologico de su santissimo Cristo de la Agonia. Madrid, Corazón de Maria, 1919, 12°, XII-386 p.

Urbano L. O.P. — Los prodigios de Limpias a la luz de la teologia y de la ciencia. Madrid, Ciencia Tomista, 1919.

Camporredondo (Canonigo P. S.) — El Santo Cristo de Limpias. Ligero estudio sobre los prodigios que se le atribuyen. Santander, V. Oria.

Voir plus haut p. 288, **Durantel** ; p. 291, **Seillière**.

Toulouse — Imp. Catholique Saint-Cyprien, I. Vidaillon. — *Le Gérant* : A. SOUCASSE.

LA VIE ÉRÉMITIQUE

AU MOYEN AGE

(Suite)

V. Rapports des ermites avec le siècle. — L'ermite a renoncé au siècle. Celui qui demeure fidèle à ses observances trouve ses délices dans la solitude; il ne cherche pas à la quitter pour frayer avec les séculiers. Ses besoins sont si limités et sa vie est si bien ordonnée qu'il a rarement à solliciter des secours (152). C'est lui, au contraire, qui, de diverses manières, sera le bienfaiteur des gens du siècle.

Hôte de la forêt, il en connaît, mieux que personne, les voies d'accès et les sentiers. Souvent il aura l'occasion d'indiquer le chemin au passant ou de remettre dans sa route le voyageur égaré (153). Si le jour est sur son déclin, il retiendra le voyageur ou le chevalier errant sous son toit et partagera avec lui son frugal repas. Si c'est une femme seule qui se présente à lui, par le guichet entr'ouvert il lui expliquera qu'il ne peut l'hospitaliser, car ce serait « fausser son vœu » (154), mais, lui ayant offert de quoi calmer sa faim et sa soif, l'ayant réconfortée par ses avis paternels, il lui montrera la « sentelette » qui mène à une maison peu éloignée où elle trouvera un gîte sûr pour la nuit.

(152) Il arrivait aux évêques de recommander des ermites à la charité des fidèles. Voir *Registre de Waynflete*, cité par Bridgett, *Eucharisty*, p. 228 n.; *Reg. de Robert Rede* (*Sussex Rec. Soc.*, VIII, 1908, p. 54-55),

(153) *Huon de Bordeaux* (xiie s.), *éd. citée*, p. 88, 92. Voir les textes cités ci-après.

(154) *Berte aus gr. piés*, p. 66.

Les chansons de geste et les romans d'aventure des douzième et treizième siècles contiennent de nombreux épisodes où l'on voit l'ermite servir de guide et exercer l'hospitalité. Le roman de Tristan et la geste de Girart de Roussillon sont particulièrement instructifs à cet égard. Tristan et Girart sont en proie à de violentes passions. Le premier, ayant par malheur bu le « vin herbé » (155) à la coupe où Iseut a aussi trempé ses lèvres, est dominé par son amour pour l'épouse du roi Marc, et mène avec elle une existence d'*outlaw* dans la forêt de Morrois. Girart vaincu est dévoré par une autre passion, par la haine et le désir de la vengeance. Pour l'un comme pour l'autre, l'ermite est le conseiller, le consolateur, l'homme spirituel qui s'efforce de faire pénétrer la douceur, la lumière, le repentir dans ces cœurs tumultueux. Mieux que bien des récits historiques ou soit-disant tels ces poèmes nous font pénétrer dans les sentiments et les mœurs du temps (156).

Eilhart d'Oberg (vers 1175) rapporte comment Tristan chevauchant devers Carhaix, par les landes de Bretagne, reçut l'hospitalité d'un ermite nommé Michel (157). Mais les rapports de Tristan et d'Iseut avec frère Ogrin, dans la forêt de Morrois, en Cornwal, tels qu'ils sont racontés par le minnesinger allemand et par le trouvère Béroul (vers 1150) méritent particulièrement de retenir l'attention.

Une première fois, Tristan et Iseut, ayant découvert par aventure la cellule d'Ogrin, sont reçus avec bonté par le vieillard, appuyé sur sa « potence » (158). Ils lui confient

(155) Ou « lovendrine », comme Béroul lui-même appelle le philtre (v. 2138).

(156) « L'auteur de *Girart de Roussillon* nous offre des peintures exactes de son époque. Aucun auteur contemporain ne nous fait pénétrer si avant dans le XIIe siècle » (Gaston Boissier, *Art. cité*, p. 254).

(157) Eilhart, *Tristrant*, *éd.* Fr. Lichtenstein, Strasbourg, 1877, v. 5488 sq.

(158) *Éd.* Ernest Muret (*Les classiques fr. du m. âge*), Paris, 1913, v. 1368.

leur grande détresse. Iseut en pleurs se jette à ses pieds, lui crie merci et lui fait cette confession :

> Sire, por Dieu omnipotent,
> il ne m'aime pas, ne je lui,
> fors par un herbé dont je bui,
> et il en but : ce fut pechiez.
> Por ce nos a li roi chaciez (159).

Ogrin écoute paternellement les confidences des deux aventuriers qui « gisent en péché » ; il les excite à repentance et leur donne abri pour la nuit. A ce propos, le trouvère fait observer qu'en hébergeant une femme l'ermite donna une entorse à sa règle de vie (160). Mais il juge l'occasion favorable pour leur faire entendre la voix du devoir et les amener à changer de vie :

> L'ermite Ogrins mot les sarmone,
> du repentir consel lor donne.
> Li hermites sovent lor dit
> les profecies de l'escrit,
> et mot lor amentoit sovent
> l'ermite le Dé jugement (161).

Il réussit, lors d'une seconde rencontre, à obtenir qu'ils se séparent et à les décider à faire connaître leur résolution au roi Marc. C'est lui, le clerc, qui écrit le message sur parchemin et qui le scelle (162). La nuit, « après solel couchier », Tristan monte à cheval et va porter le « bref » à Lancien, où réside le roi. Quand la réponse arrive, c'est encore Ogrin qui la déchiffre et la commente. Les conditions sont acceptées. Les deux amants se sépareront. Iseut sera rendue à Marc. Avant leur départ, l'ermite va au

(159) Béroul, v. 1412-1416. — Chez Béroul (v. 2133-2141), l'effet du breuvage est limité à une durée de trois ans. D'après Eilhart (v. 2279-2300), Tristan et Iseut doivent rester perpétuellement sous l'influence du « lovendrinc », mais au bout de quatre ans son efficacité commence à diminuer.

(160) « Por eus esforça mot [moult] sa vite [vie] » (v. 1422).

(161) Béroul, v. 1393-1398.

(162) Béroul, v. 150.

Mont (163) acheter de riches étoffes, « pailes, vairs et gris et hermine » pour Iseut, dont les vêtements sont en lambeaux.

Dans le roman en prose, Tristan fou se rend aussi à la maisonnette d'un ermite, qui lui donne souvent à manger. Un jour, l'ermite est en oraison devant sa porte, quand Tristan accourt l'épée à la main. Le bon ermite rentre et ferme la porte sur lui. Il passe du pain par une petite fenêtre à Tristan, qui s'endort après avoir mangé. L'ermite en profite pour lui prendre son épée (164). L'homme retranché dans la paix de la solitude est ennemi de toute violence : *Ecclesia abhorret a sanguine.* Perceval le Gallois se désarme de lui-même en approchant d'un ermitage (165). L'ermite Trevigent fait un grief au chevalier d'avoir osé porter les armes un jour de Vendredi saint. Mais il se confesse, l'ermite l'absout et lui donne la communion (166).

Ce n'est pas sans peine que le solitaire qui reçut sous son toit Girart de Roussillon, accompagné de Berthe, sa femme, parvint à détourner le chevalier ulcéré d'assouvir sa vengeance contre son suzerain. Comme Iseut, Berthe se jette aux pieds de l'ermite, implorant sa pitié et disant : « Sire, pour Dieu, grâce pour ce malheureux ! » Girart enfin apaisé se conforme aux salutaires avis du vieillard et promet d'accomplir la pénitence qui lui est imposée. Elle consiste à renoncer pour un certain temps à l'usage du cheval et des armes (167). C'était là une peine assez souvent prononcée dans les ordres de chevalerie (168).

(163) Probablement au Mont-Saint-Michel de Cornwall. Voir J. Loth, *Contribution à l'étude des romans de la Table Ronde*, Paris, 1912, p. 86-87 et Gertrude Schoepperle, *Tristan and Isolt : A Study of the Sources of the Romance*, London et Frankfurt, 1913, p. 274. Dans Eilhart (v. 7384), il est question de la foire qui se tenait à « Michelsteine ».

(164) A. Loeseth, *Le roman en prose de Tristan* (*Bibl. de l'Ec. des H. Etudes, Sc. philol. et hist., fasc.* 82), Paris, 1891, p. 85.

(165) *Ed.* Potvin, v. 7711 sq.

(166) *Ed. cit.*, v. 7734 sq. ; Wolfram d'Eschenbach, *Parzival und Titurel, éd.* Martin, Halle, 1900, IX. v. 400.

(167) *Girart de Roussillon, éd. cit.*, p. 238.

(168) *Hist. lit. de la France*, XV, 56.

Hôte, scribe, homme de bon conseil, instrument de paix et de concorde, enfin convertisseur, c'est dans l'exercice de ces rôles variés de bienfaisance et de zèle que nous apparaît presque toujours l'ermite des chansons de geste.

Il arriva parfois que les pécheurs réconciliés avec Dieu par son ministère se sentirent eux-mêmes attirés par la vie de solitude (169). C'est ce qui arriva notamment à deux chevaliers, amis des tournois et remplis de projets meurtriers, qui furent convertis par un ermite du bois de Colan en Tonnerois. Ayant confessé leurs péchés, ils ne voulurent plus quitter l'ermitage, où ils avaient trouvé la paix de l'âme (170). Ce petit groupement d'ermites devint le noyau de la fondation de Molesme.

Non seulement les grands pécheurs, mais les religieux eux-mêmes aimaient à manifester leur conscience à un pieux ermite. Des moines et des prêtres venaient consulter Godric, qui cependant n'était pas prêtre lui-même (171) ; et Richard Rolle de Hampole, également laïque, pratiquait, on l'a vu, la direction spirituelle et composait des ouvrages de mystique.

On lit fréquemment qu'avant de prendre une grave décision des gens perplexes tinrent à exposer leurs doutes à un ermite et à solliciter ses lumières (172). Certains solitaires passèrent pour doués du don de prophétie (173).

Une des oraisons du pontifical d'Edmond Lacy citée plus haut rappelle à l'ermite qui fait profession qu'il devra

(169) Chez Chrestien de Troyes ou son continuateur, Perceval se retire finalement dans un ermitage. — Voir *Moniage Guillaume* et *Le dit du chevalier qui devient hermite*, éd. A. Jubinal, I, p. 359.

(170) *Vita Roberti Molismensis*, I (Boll., Avril, III, 677).

(171) *Vita Godrici*, cap. 123, 136, 141, etc. — D'Étienne de Muret, qui n'était que diacre, son biographe dit : «Veniebant ad eum undique multi suae salutis monita cupientes. » (*Cap.* 22. Cf. *cap.* 30). — *Vita Bart. Farn.*, II, 15.

(172) Voir *Chrétientés celtiques*, p. 104.

(173) Matthieu Paris, *Chronica Majora*, éd. Rolls, II, p. 386-387. Cf. Clay, *Op. cit.*, ch. xii.

vivre « dans les saintes veilles, les jeûnes, le labeur, la prière et la pratique des œuvres de miséricorde » (174). Multiples, on l'a déjà vu, furent les œuvres de miséricorde et de zèle auxquelles se vouèrent les gens vivant en ermitage. Il en est qui rendirent à la société des services d'un intérêt général. Certains s'employèrent à réparer les routes, d'autres se constituèrent gardiens de ponts ou percepteurs de péages, d'autres gardiens de phares (175). On montre encore sur une dune qui domine la côte sud de l'île de Wight une vieille tour où un ermite allumait chaque soir un feu pour guider les navigateurs (176).

*
* *

VI. Vrais et faux ermites. — La vie érémitique, qui avait produit une si belle floraison de sainteté en Orient, assura aussi, dans les siècles du moyen âge, la sanctification d'innombrables âmes. Qu'on songe seulement aux si nombreux fondateurs d'ordres qui l'ont pratiquée et qui ne l'auraient jamais abandonnée si des devoirs impérieux ne s'étaient imposés à leur zèle, et l'on se fera une idée de l'enthousiasme qui régnait à cette époque. Par les éloges qu'ils firent de la vie érémitique, des saints et des écrivains spirituels contribuèrent beaucoup à pousser les ascètes vers les montagnes et les forêts. S. Pierre Damien y contribua plus qu'aucun autre. Pour lui « le désert est un paradis délectable. Les fleurs les plus belles et les plus odorantes, les roses de la charité, les lys de la chasteté, les violettes de l'humilité y croissent à l'envi. Là aussi on respire l'odeur de la myrrhe, c'est-à-dire le parfum de la parfaite mortification, et le suave encens de la prière» (177).

(174) Voir § 1, p. 214.

(175) *Registre de Waynflete, loc. cit.* : Clay, *Op. cit.*, p. 50, 52, 71, 202 et ch. v. — Moschus (*Pratum spirituale* 24 ; P. G , 87, III, 2569) a décrit la vie charitable de l'ermite Cuziba.

(176) Ermitage de sainte Catherine, à Chale Down (Ile de Wight) à la date de 1312. Voir Clay, *Op. cit.*, p. 52 et pl. xxi.

(177) Pierre Damien, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum* (*Opusc.* xi), *cap.* 18 (P.L., 145, 246).

Naturellement les écrivains ascétiques se plurent à instituer des parallèles entre la vie cénobitique et la vie solitaire, les uns tenant pour la supériorité de la première, les autres, de la seconde. Quelques uns invoquaient l'autorité de S. Benoît, père des moines d'Occident, en faveur de la supériorité de la vie cénobitique. Mais Pierre Damien remarque que, loin de défendre aux cénobites l'accès du désert, S. Benoît les exhorte même à s'élever à cet état plus parfait. Les luttes spirituelles y sont certes plus âpres et plus continues, mais plus glorieux aussi sont les triomphes (178).

Deux siècles plus tard, l'Anglais Richard Rolle ne décrit pas avec moins d'enthousiasme la grandeur de la vocation érémitique dans son *Incendium amoris* et dans ses autres ouvrages. Certains, dit-il, se contentent d'une argumentation par trop sommaire en lançant, comme un reproche à l'adresse des ermites, le *Vae soli* de l'Écriture. Incontestablement celui-là est bien seul avec qui Dieu n'habite pas ; mais le pieux ermite, dont la vie est pleine de Dieu, n'est point seul. Ceux qui n'apprécient pas la valeur ascétique de la vie solitaire ne la connaissent pas. « En vérité, poursuit Richard Rolle, la lutte contre les tentations est plus dangereuse au désert, mais la couronne de l'ermite n'en sera que plus glorieuse et les fruits de salut plus suaves... Grande est donc cette vie, si elle est magnifiquement pratiquée » (179).

Giraud de Cambrie, de son côté, ennemi déclaré des moines, n'a que des éloges pour les solitaires du pays de Galles, sa patrie. « Nulle part, dit-il, on ne peut voir des

(178) Pierre Damien, *Epist.* 12 *ad J. abbat.* (P. L., 144, 392-396). Voir aussi l'*Opusc.* xv (P. L., 145, 336-337).

(179) R. Rolle, *Incendium Amoris*, cap. 13, 14, *éd.* M. Deanesly, p. 179-82. Du même, Ms. B. 2 7 de Trinity College (Dublin), cité par Hortsmann. Hugues de S. Victor dit : « Non est solitarius cum quo est Deus » (*De Arrha Animae*, P. L., 176, 954).

ermites et des anachorètes d'une plus grande mortification et menant une vie plus spirituelle » (180).

Un type d'ermite accompli nous est offert, au onzième siècle, sur le sol français, entre tant d'autres, dans la personne du prêtre Anastase, ancien moine du Mont-Saint-Michel, retiré d'abord sur l'îlot de Tombelaine, puis dans les Pyrénées. Homme d'une grande austérité de vie, auteur d'un traité théologique (181), il est en relation avec S. Hugues, abbé de Cluny, qui l'a en haute vénération, et S. Anselme exprime le désir de le compter parmi ses correspondants (182).

L'homme de solitude qui, par l'humilité, la chasteté et les autres vertus religieuses, travaille inlassablement, loin des bruits du monde, à sa sanctification est donc l'objet de l'estime et de la vénération des meilleurs juges. Toutefois, les hommes versés dans la connaissance du cœur humain et des choses de Dieu n'ignorent pas la vivacité des tentations qui surgissent dans les déserts. « Tu t'engages, mon frère, dans une voie ardue, toi qui veux suivre les Paul, les Antoine et les Macaire », écrit l'un d'eux à un moine qui se retire dans un ermitage (183). Une maxime ancienne avertissait les religieux vivant sous l'obédience d'un abbé qu'ils avaient à exercer leur vigilance spécialement en ce qui touche trois péchés capitaux : gourmandise, luxure, avarice. Quand aux solitaires, ce n'est pas contre trois péchés, mais contre cinq (*acedia*, vaine gloire, orgueil, tristesse et colère) qu'ils auront à se tenir en garde (184). Aussi S. Jean Climaque regardait-il comme aussi périlleux d'embrasser la vie solitaire sans s'être débarrassé des infir-

(180) Giraud, *Descriptio Cambriae*, I, 18.

(181) Anastase, *De veritate corporis et sanguinis Christi Domini* (P. L., 149, 433-436).

(182) S. Anselme, *Ep* I, 3 (P. L., 158, 1067).

(183) Étienne de T., *Ep.* 159 (P. L., 211, 445-446).

(184) *Scholion 14 ad Scalam Paradisi* (P. G., 88, 1119-1120).

mités de l'âme que de se jeter en pleine mer et d'espérer gagner le port sur une planche de fortune (185).

Ives de Chartres paraît avoir été fortement impressionné par les multiples épreuves qui atttendent l'ascète livré à ses seules forces. « Je ne condamne pas la vie des anachorètes, déclare-t-il, mais je préfère la vie en communauté. » Et il donne les raisons de cette préférence : « La vie solitaire est inférieure à la vie monastique, car on n'y renonce pas à sa volonté, et elle est remplie de pensées importunes, qui, comme des mouches infiniment petites sortant du limon de la terre, volent dans les yeux de l'âme et l'arrachent à sa tranquillité. » Il ajoute : « Je dis cela, non pas d'après des conjectures, mais d'après l'expérience de ceux qui m'ont appris la vérité. Nous les avons vus mener en communauté une existence digne de louanges, puis lorsqu'ils se furent consacrés à la vie solitaire, nous savons, d'après leur propre confession, qu'ils tombèrent misérablement (186). »

Les assauts diaboliques contre les solitaires, tels que les décrivent les hagiographes du moyen âge, ne le cèdent guère en violence aux tentations extraordinaires d'un S. Antoine. Qu'on lise notamment les épreuves de S. Guthlac et de S. Godric. En dehors des récits hagiographiques, la littérature du moyen âge a largement exploité le thème des tentations d'ermites. Contes, fabliaux, *exempla* destinés à illustrer la prédication l'ont cultivé avec complaisance. Souvent les situations et le langage sont assez hardis, mais le narrateur, malgré ses crudités d'expression et de mise en scène, ne poursuit généralement qu'une fin, l'édification. Il faut se souvenir que les œuvres les plus diverses de ton circulaient librement dans les cercles lettrés du moyen âge. De graves auteurs ont écrit des chansons bouffonnes ou légères (187) ; et les manuscrits de l'époque

(185) S. Jean Climaque, *Scala*, 27 (P. G., 88, 1097-1098).
(186) *Ep.* 256 (P. L., 162, 261-262).
(187) S. Bernard, au témoignage de Bérenger, aurait composé dans

offrent souvent un étonnant mélange de pièces gauloises et de traités d'ascétisme, de contes cyniques et de contes dévots (188).

Dans les récits que nous envisageons le solitaire a principalement à lutter contre des tentations de jalousie, d'envie, d'orgueil et de luxure. Tantôt il résiste, tantôt il succombe. Dans un cas comme dans l'autre, le conteur fait tourner son récit à l'édification du lecteur ou de l'auditeur. Un ermite est jaloux d'un larron, qui, d'après lui, gagne trop facilement le paradis (189). Un autre, présomptueux et mal préparé à la rude vie qu'il a embrassée imprudemment, s'impose, dès le début, des mortifications que son corps ne peut supporter. Il veut vivre d'emblée comme un ange et il échoue lamentablement. L'un de ces présomptueux a la sagesse de regagner son monastère d'origine, au bout de sept jours, et d'y reprendre son ancienne vie (190). Un autre tombe dans une faute grossière, qui lui prouve qu'en dépit de ses longues années d'austérité il est resté fragile et qu'il ne s'est pas impunément départi de l'esprit de conseil et de vigilance (191). Particulièrement abondantes et dramatiques

sa jeunesse « cantiunculas mimicas et urbanos modulos » (*Apologeticum Abelardi*, inédit, cité par B. Hauréau, *Des poèmes latins attribués à S. Bernard*, Paris, 1890, p. iv. Mais ces compositions légères seraient antérieures à l'entrée de Bernard à Cîteaux (E. Vacandard, dans la *Rev. des questions historiques*, t. 49, 1891, p. 224). Voir, d'autre part, les *Versus et ludi* d'Hilaire, chanoine d'Angers, publiés par J. J. Champollion-Figeac, Paris, 1838.

(188) Sur la promiscuité des genres dans les Mss. du moyen âge, voir Hauréau, *Notices et extraits*, XXIX, 2, p. 250 ; J. Bédier, dans l'*Hist. de la langue et de la litt. française* de Petit de Julleville, t. II, p. 94-95 ; P. S. Allen, *Mediaeval Latin Lyrics* (*Modern Philology*, VI, p. 80 note).

(189) Jacques de Vitry, *Exempla*, *éd.* T. F. Crane, London, 1890, n° 72, p. 32-33 ; *De l'ermite qui se désespéra pour le larron* (Méon, *Nouv. recueil*, II, p. 202-215) ; *Le Chevalier au Barizel* (Barbazan, *Fabliaux et contes*, t. Ier, 208) ; *The eremyte and the owtelawe* (*éd. citée*, p. 91-104).

(190) *De Johanne abbate*, éd. Ph. Jaffé, *Die Cambridger Lieder* (*Zeitschrift für deutsche Altertum*, XIV, 1869, p. 469). Cf. P. von Winterfeld, *Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters*, München, 1913, p. 43 à 431.

(191) Marbode, *Carmina varia*, xxxv (P. L., 171, 1671).

sont les histoires qui montrent l'ermite assailli par les tentations de la chair (192).

La prudence et les obligations de son vœu de chasteté faisaient à l'ermite une loi d'écarter la femme de sa demeure (193). « Fugito feminas, qui Christum amare voluntarie vovisti », répète, après tant d'autres maîtres, Richard Rolle de Hampole (194). Mais le diable, qui utilise tous les moyens pour perdre le solitaire, est fertile en ruses. A l'instigation de quelques débauchés, une femme de mœurs dépravées se rend, la nuit, à la cabane de tel ermite qu'on lui a désigné. L'ermite lui refuse l'entrée de sa logette ; mais elle se dit égarée ; les bêtes de la forêt font entendre leurs cris, elle a peur, et la nuit est froide. Par compassion, l'homme de Dieu lui donne asile et allume du feu pour la réchauffer. Aussitôt la tentatrice révèle brutalement la perversité de ses desseins. Que fait l'ermite ? Sans tergiverser, il expose au feu son doigt, sa main, son bras, et la cuisante brûlure, avivant la crainte des peines éternelles, réduit à néant la conspiration du diable et de l'intruse. Ce récit a été très populaire au moyen âge. Il forme un épisode de la vie de Martinien, ermite en Palestine, à la fin du quatrième siècle (195). On le rencontre, avec certaines variantes de détail, dans les *Vitae Patrum* et dans l'*Historia monachorum* de Rufin (196). On le retrouve dans la vie de Guil-

(192) Une miniature du XIVe siècle représente un ermite tenté par le diable, chez Jusserand, *English Wayfaring Life*, p. 139 ; une autre, tirée du Ms. Cotton, Tiberius, A. VII, f. 56, du Br. Mus., chez R. M. Clay, *Op. cit.*, pl. 31.

(193) Sur le vœu de chasteté et ses obligations, voir plus haut (§§ 1, 4 et 5) et *Berte aux gr. piés*, p. 65, 66 ; Béroul, *Tristan*, v. 1422. — La présence des femmes était interdite dans certaines îles d'Irlande et de Grande-Bretagne, où étaient établis des *asceteria*. Voir *Vita Barthol. Farn.*, 16, p. 309 ; Giraud le Cambrien, *Typographia Hiberniae*, II, 4 ; *The round towers of Ulster* (*Ulster Journal of Archaeology*, IV, 1856, p. 181-182).

(194) *Melum contemplativorum*, cité par Horstmann, *Yorkshire writers*, II, p. XXVII.

(195) *Vita Martiniani*, I (Boll., Févr., II. 166 sq.)

(196) *Vitae Patrum*, v, 37 (P. L., 73, 883) : *Hist. monach.*, I. (P.L. 21, 399).

laume Firmat, qui vécut au onzième siècle (197), et dans d'autres documents hagiographiques encore (198). Finalement les auteurs de contes et les compilateurs de légendes à l'usage des sermonnaires se sont emparés de ce thème fameux (199). Dans certaines versions, l'exemple héroïque de l'ermite amène la conversion de la tentatrice (200). Par contre, dans un conte, le diable, qui a « bouté » l'ermite en tentation, arrive à ses fins ; mais le pécheur ne tarde pas à se repentir, et il expie sa faute dans une rude pénitence (201).

Le thème de l'ermite qui, ayant cédé sur un point aux sollicitations du diable, croyant s'arrêter sur la pente du mal au degré qui lui plairait, mais qui se trouve entraîné dans toute une série de fautes, qui s'enchaînent les unes aux autres, fut également fort exploité par le folklore médiéval (202).

Il fallait signaler en passant ces productions littéraires pour faire connaître la place qu'occupa l'ermite dans l'imagination populaire aux grands siècles religieux.

(197) *Vita*, I, 8 (Boll., Avril, III, 337-338).

(198) P. Rabbow, *Die Legende des Martinian* (*Wiener Studien*, XVII, 1895, p. 253-293).

(199) *De muliere quae voluit decipere heremitam*, éd. Th. Wright, *A Selection of Latin Stories*, London, 1842, p. 18-19 ; Jacques de Vitry, *Exempla*, *éd. citée*, p. 103 (Cf. p. 236-237) ; *De l'armite que la femme vouloit templer*, *éd.* A. Keller, *Zwei Fabliaux*, Stuttgart, 1840, p. 24-39 ; J. A. Herbert, *Catalogue of Romances in the Dep. of Mss. in the British Museum*, London, 1910, p. 20, 53, 66, 468 et 563.

(200) Dans le fabliau *Du duc Malaquin*, l'ermite se coupe la langue avec les dents et la crache au visage de la femme. Cet acte héroïque, accompagné d'un miracle, convertit le duc (*Ed.* Méon, *Nouv. recueil*, II, p. 279-292). Cf. S. Jérôme, *Vita Pauli eremitae*, 3 (P. L., 23, 20).

(201) *D'un hermite qui avoit une Sarrazine par l'enhortement de l'ennemi* (A. Keller, *Zwei Fabliaux*, p. 7-23).

(202) *De heremita qui incidit in ebrietatem*, éd. Th. Wright, *Op. cit.*, p. 83-84 ; *De l'ermite qui s'enyvra* (Méon, *Nouv. rec.*, II, p. 173-186) ; *De l'ermite que le diable perdit avec un coq* (*Ibid.*, p. 362-393) ; *Miracle de Jehan le Paulu* (*Mir. de N.-D.*, *éd.* G. Paris, et U. Robert, p. 94) ; Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, Paris, 1881, t. II, p. 97-109. A propos de ce dernier conte, voir E. Ernaut, dans *Mélusine* (IV, 1888-89, 20-21).

Voyons maintenant, en nous appuyant, cette fois, sur des témoignages vraiment historiques, comment, par leur conduite immortifiée et désordonnée, certains ermites donnèrent prise aux critiques des contemporains et compromirent une institution, dont ils formaient le déchet.

Dans une lettre adressée aux moines de Coulombs, Ives de Chartres a résumé les griefs que l'on pouvait formuler, au début du douzième siècle, contre certaines catégories d'ermites : « Je n'entends pas blâmer la vie des anachorètes, écrit-il, je veux dire de ceux qui, formés dans les monastères à la discipline régulière, se retirent au désert avec la permission de leurs supérieurs, de ceux pour qui la solitude est un paradis et la ville une prison... Mais quand je vois des hommes quitter leur profession et, couverts de peaux de mouton, parcourir en tous sens les bourgs, les châteaux, les cités, visant par la négligence de leurs vêtements, par la grossièreté de leur nourriture, à éblouir les peuples de leurs mérites, ambitieux de devenir maîtres sans jamais avoir été disciples..., ces hommes je ne les considère ni comme des solitaires, ni comme des cénobites, ce sont des gyrovagues ou des sarabaïtes (203). »

Insoumis, n'agissant que sous l'impulsion de leur volonté propre, vagabonds et indisciplinés, ou, pour employer la terminologie usitée dans les cloîtres, gyrovagues et sarabaïtes, tels étaient ces hommes, qui ne ressemblaient aux vrais solitaires que par la peau de mouton traditionnelle, dont ils s'affublaient pour tromper le public.

A la même époque, Robert d'Arbrissel déplore l'hypocrisie de ceux qui allaient récitant de longues prières pour capter la faveur des simples (204), et Abélard stigmatise les habitudes irrégulières des religieux vivant, loin des monastères, deux ou trois ensemble ou même seuls, dans des

(203) *Ep.* 192 (P. L., 162, 201).

(204) *Sermo domni Roberti ad Comitissam Britanniae*. éd. PETIGNY, dans la *Bibl. de l'Ec. des Chartes*, V, 1854, p. 233.

granges ou dans des lieux appelés *obedientiae*, où régnait tout autre chose que l'obéissance (205).

Le vagabondage des solitaires que le second concile in Trullo (692) s'était efforcé de refréner en Orient était devenu, au moyen âge, une des principales plaies de l'érémitisme occidental (206). A la suite des Croisés, toute sorte de gens, les uns par piété sincère, mais beaucoup par ennui de la solitude, et sans avoir obtenu les permissions requises, avaient entrepris la visite des lieux saints (207). Les plaintes abondent contre ces faux pèlerins et ces faux ermites, parfaits gyrovagues et « simulateurs de religion », comme les appelle le chanoine Payen Bolotin, disciple d'Ives de Chartres (208).

Dans les siècles du bas moyen âge, ces habitudes d'indiscipline, cause de scandale pour les vrais ermites, semblent s'être particulièrement développées en Angleterre (209). Fort significatifs sont certains passages de *Piers the Plowman* (seconde moitié du XIVe siècle) où sont dépeints, d'après nature, ces ermites inobservants (*lewede eremytes*), coureurs de grands chemins, mendiants, faux prophètes et grands buveurs de bière (210).

(205) *Ep. 8 ad Heloissam* (P. L., 178, 265).

(206) Can. 41 (Mansi, XI, 964).

(207) *Belli sacri historia*, éd. Mabillon et Germain, *Museum Italicum*, Lut. Paris, 1687, t. Ier, 207-210. Cf. *Hist. litt. de la France*, XI, p. 2 note.

(208) « Ordinis expers, ordo nefandus, pellibus agni. — Cum sit amictus, relligiosus vult reputari... — Cum sit avarus, corde lupinus, vestibus agnus... — Sit simulator relligionis dum tunicatur... — Claustra relinquit, saepe vagando circuit urbes. » Payen Bolotin, *De falsis heremitis qui vagando discurrunt*, pièce éditée partiellement dans l'*Hist. litt. de la France*, XI, p. 1-2, et complètement par Wilhelm Meyer, *Zwei Gedichte, etc.* (*Nachrichten von der kön. Gesellshaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. hist. Kl.*, 1908, p. 386-395.) — Voir encore Pierre Damien, *Opusc.* XII, cap. 24 : *De eremitis qui in vagatione sunt positi* (P. L., 145, 277-278); Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VII, 21 (P. L., 199, 691-696).

(209) « Girovagi, qui sunt scandalum heremitarum » Rolle de Hampole, *Incendium amoris*, p. 183).

(210) *Piers the Plowman*, *édit.* Skeat, B. Prol. v. 53 sq. (p. 6); c, x,

Mais il ne faudrait pas généraliser et croire qu'une telle peinture s'applique à la gent érémitique toute entière. Le même auteur mentionne expressément la vie sainte et mortifiée d'autres ermites (211). Un auteur anglais raconte encore qu'un certain solitaire, émule en quelque manière des anciens stylites, se confinait chaque semaine, par un raffinement de mortification, dans une aire strictement limitée. Il s'attachait au corps une chaine dont l'autre bout était fixé à un pieu enfoncé à terre. Tous les samedis, il se transportait avec sa chaine, son pieu et son maillet, dans un endroit nouveau, où il se fixait pour huit jours, menant là une existence de chèvre au piquet (212).

Je n'affirme pas que ceci appartienne à l'histoire, non plus que les aventures de tentations d'ermites rapportées plus haut. Mais tout n'est pas à rejeter même dans la légende.

Pourquoi l'ermite occupe-t-il une si grande place dans ces contes, ainsi que dans les chansons de geste, alors que le moine n'y figure que rarement? C'est que l'ermite était pour les séculiers une personnalité, une figure familière, dont les mœurs ascétiques et la vie journalière n'étaient pas inconnues. Les gens du voisinage, les passants avaient pu l'observer, ils conservaient le souvenir des services rendus par lui ainsi que de l'édification qu'il leur avait donnée. Le moine, au contraire, était un être beaucoup plus mystérieux : son individualité n'avait guère l'occasion de s'accuser ; il menait dans son cloître une existence fondue dans la communauté, cachée au public. On connaissait la silhouette du moûtier, mais du cénobite la physionomie et la personnalité échappaient à l'observation commune. L'homme vi-

v. 149-152. 203 sq. (p. 237, 240). — Sur les ermites mendiants en Angleterre, voir J. J. Jusserand, *Les Anglais au moyen âge*, p. 74-75.

(211) *Piers*, B, VI, *v.* 147 sq. (p. 206). — Sur les règles de stabilité pour les ermites et sur la pratique de ce point, voir Étienne de Tournai *Ep.* 159 : « ... prohibitus proposito tuo sine grandi causa egressus! » (P. L., 211, 445) ; *Vita Godrici*, cap. 108

(212) Walter Mapes, *De nugis curialium*, I, 32, *éd. citée*, p. 62-63.

vant saintement en ermitage devient donc le vrai type de l'ascète pour le populaire. Dans les contes et les légendes l'ermite est toujours présenté comme « moult de sainte vie (213). » C'est pourquoi il a été choisi, de préférence à tout autre religieux, pour jouer le rôle d'athlète, de champion, dans la lutte contre le diable. L'antithèse donnait au récit un intérêt dramatique beaucoup plus vif. S'il arrive que le « saint ermite » succombe à la tentation, la leçon morale qui se dégagera de sa chute n'en sera que plus forte. Que telle ait été, au fond, la pensée des conteurs, c'est ce qui ressort avec évidence de vers comme ceux-ci :

« Par ce conte veoir povez
que nus homs n'est si haut montez
qui bien ne puisse trébuchior (214). »

Farnborough. D. Louis Gougaud, O.S.B.

(213) *D'un hermyte qui mist s'ame en plege pour cele au fevre* (*Éd.* Méon. *Nouv. rec.*, II, p. 428, v. 31) ; « Li sains hermites fist la beneicon » (*Aubrei le Bourgoing*, v. 15, éd. Tobler, Leipzig, 1870, p. 157), « Michaêlen den gûten Man » (Eilhart, *Tristrant*) : « That othyr was a gode Ermyte » (*The eremyte and the owtelawe*), etc.

(214) *De l'ermite que le diable trompa du coc et de la geline*, v. 881-883 (Méon, *Op. cit.*, II, p. 389).

NOTES ET DOCUMENTS

A PROPOS DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

Problèmes actuels et questions de méthode

Les travaux sur la contemplation mystique, livres, articles de revue, publications de textes et de documents, se sont multipliés dans ces dernières années à tel point qu'il faudrait, je crois, remonter aux grandes controverses de la fin du dix-septième siècle sur l'« Oraison de quiétude » pour trouver une production aussi abondante en ces matières.

Cette littérature ne nous offre ni le spectacle de batailles rangées comme celles de Segneri et de ses amis contre Molinos et ses disciples, ni même seulement de duels comme celui de Bossuet et Fénelon : la controverse cependant n'en est point absente.

Nous assistons à l'heure actuelle à une nouvelle « invasion mystique » analogue à celle qui caractérise la première moitié du dix-septième siècle, cette époque magnifique aussi passionnée que la nôtre pour la « vie intérieure ». Aujourd'hui comme alors, ce mouvement rencontre, et des adeptes enthousiastes qui, ravis par les beautés et la fécondité de la vie mystique, se livrent tout entiers au souffle de l'Esprit-Saint entraînant les âmes vers les sommets, et des spectateurs, ou sympathiques, ou quelque peu défiants, qui font leurs objections à ce qu'ils seraient tentés d'appeler, ou tout bas ou tout haut, un engouement, voire une mode. Entre les uns et les autres la controverse existe, ouverte ou latente, il serait vain et puéril de le nier.

Elle existe aussi du reste entre ceux même qui voient le plus nettement dans ce mouvement un retour de la piété catholique à ses voies traditionnelles : sur des points, même importants, leurs avis restent partagés.

Beaucoup de ces écrivains, je le sais, admettent difficilement que la controverse existe, ou du moins ait le droit d'exister : tous parfaitement orthodoxes, ils entendent n'être que l'écho de la tradition la plus authentique, des Maîtres catholiques de la vie spirituelle qu'ils ont étudiés avec amour et dont ils sont également convaincus de suivre fidèlement la doctrine.

Personne cependant ne peut sérieusement nier qu'il y ait des divergences de vues au sujet de la contemplation mystique, entre des hommes versés les uns et les autres dans la pratique de la direction et dans la connaissance de la littérature ascétique et mystique, ayant les uns et les autres une longue pratique personnelle de la vie intérieure, et parfois de la vie mystique, également zélés les uns et les autres pour promouvoir cette vie intérieure autour d'eux et également convaincus que le grand Maître qui seul peut y faire progresser est Dieu agissant dans les âmes.

On ne peut donc purement et simplement supprimer ou négliger le fait de cette controverse : à le faire, dans un sens ou dans l'autre, on risquerait de nuire à la cause de la vraie et saine mystique, que tous veulent servir, et de provoquer, ou directement ou par réaction, une « déroute des mystiques » analogue à celle qui marqua la plus grande partie du dix-huitième siècle.

On le pense bien, la présente note n'a point la prétention de venir trancher les différends qui partagent des hommes si compétents, ni même de venir ajouter un numéro de plus à la liste déjà si longue des théories proposées pour leur solution. Aussi bien, beaucoup des questions actuellement débattues ne me paraissent pas encore mûres : le désaccord est encore trop grand sur la manière même de les poser, et trop d'éléments font encore défaut qui seraient nécessaires pour y donner une réponse capable de s'imposer à tous.

La *Revue* sera toujours très heureuse de publier les tra-

vaux et recherches, les essais de solution, même en sens divers, dès qu'ils paraîtront de nature à faire avancer ces questions, entendant bien laisser à ses collaborateurs la pleine liberté de leurs opinions *intra limites Ecclesiae*, mais sans se solidariser avec elles. Je voudrais pour ma part essayer simplement ici de préciser le point exact du débat, délimiter les problèmes *réels* actuellement discutés, en les distinguant des simples questions de mots, marquer d'où vient la confusion que tous constatent dans ces discussions, indiquer quelques-uns des moyens qui paraissent de nature à éclaircir et faire avancer le débat. Peut-être ce simple travail de méthode, même sommairement fait, ne sera-t-il pas tout à fait inutile.

Une première distinction s'impose entre les questions plus *théoriques* touchant la nature de la contemplation mystique et les questions de *conduite pratique* à tenir vis-à-vis des âmes qui sont favorisées de cette contemplation ou qui y semblent appelées. Nous n'insisterons ici que sur les premières : les secondes sont, en effet, par-dessus tout des questions d'*application*, des corollaires tirés de la réponse donnée aux premières, les divergences y naîtront en grande partie des différences dans l'appréciation d'éléments de fait et dans le tempérament, les tendances personnelles de chacun ; assez souvent enfin elles seront moins marquées que sur le terrain de la théorie.

Sur ce dernier terrain nous sommes actuellement, semble-t-il, en présence de trois grands problèmes : 1. Quelle est la *nature* des états mystiques ? 2. Y a-t-il une *frontière*, un *seuil* qui les sépare d'états plus ordinaires, moins élevés, et où faut-il placer ce *seuil* ? 3. Qui est appelé à le franchir, peut-on parler de la *vocation mystique* comme d'une vocation particulière dans le chemin de la perfection chrétienne ?

Tout le monde (parmi les théologiens catholiques s'entend) s'accorde pour distinguer la contemplation mystique des phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner : extases, révélations et visions distinctes de N.-S. ou des Saints, stigmatisations, lévitations, pouvoirs miraculeux, etc. ; même lorsque ces phénomènes accompagnent

habituellement la contemplation, comme ce peut être le cas pour l'extase à certains degrés de cette contemplation, ils restent distincts de ce qui la constitue essentiellement.

Tout le monde encore admet que la contemplation mystique comporte des actes intellectuels et des actes affectifs, que ces actes sont surnaturels et requièrent le secours de la grâce, qu'il y a donc en eux comme en tout acte surnaturel une certaine *passivité* de l'âme sous l'action divine, plus grande que dans un acte simplement naturel; que, d'un autre côté, l'âme, comme dans tous les actes qui sont vraiment siens, n'y est jamais, même aux degrés les plus élevés, *purement passive*.

Tout le monde admet aussi que, comparée à l'oraison mentale discursive, cette contemplation a un caractère essentiel de *simplification* dans les actes intellectuels et affectifs qui la constituent.

Mais quel est l'élément original et caractéristique qui distingue cette contemplation des oraisons purement ascétiques ? Qu'elles soient ou non en continuité, puisque tout le monde admet une distinction, un *passage*, quel est le constituant essentiel marquant ce passage ?

Les réponses sont les plus diverses : pour le P. Poulain, la vraie différence entre les « états mystiques » et « les recueillements de l'oraison ordinaire, c'est que dans l'état mystique Dieu ne se contente plus de nous aider à *penser* à lui et à nous *souvenir* de sa présence, mais il nous donne de cette présence une connaissance intellectuelle expérimentale (1) ». A l'extrême opposé, le P. Lercher refuse de spécifier la vie mystique par une différence quelconque dans la manière de connaître, ou même par son caractère de passivité, l'essentiel en est dans « un simple regard de foi sur les choses divines », elle consiste « à pénétrer et goûter des choses divines par une assimilation et union avec elles que produit le Saint-Esprit par l'infusion d'un

(1) *Grâces d'oraison*[9], c. 5 n. 3, p. 70, cf. c. 6, n. 8 et c. 1, n. 9, p. 4 : « on appelle mystiques des états surnaturels renfermant une *connaissance* d'un genre tel que nos efforts, notre industrie ne peuvent arriver à la produire... L'amour ne peut établir une différence spécifique... il faut qu'(elle) soit tirée du genre de connaissance que l'on reçoit ».

amour sensible (fühlbar) pour elles (1) ». Le P. Lamballe lui aussi s'arrête à cette définition « attention amoureuse simple et fixée sur Dieu » ; mais dans les explications qui précèdent il insiste sur le caractère de *passivité* plus grande (2) et rejoint par là M. Saudreau : « Dans l'état mystique, l'Esprit-Saint substitue son opération aux opérations de l'activité humaine ; ce n'est pas seulement le travail de l'âme qui produit en elle lumière et amour, c'est l'Esprit-Saint qui les verse lui-même, l'âme est mue plutôt qu'elle ne se meut... Tel est le vrai principe de distinction entre l'état mystique et l'état ascétique. » (*Faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 1908, p. 18).

Si l'on schématise beaucoup les innombrables réponses faites à cette première question, réponses trop souvent désespérantes par le vague de leurs termes et de leurs contours et que par suite cette schématisation risque de déformer inévitablement (3), on peut, je crois, réduire ces réponses aux hypothèses suivantes :

a) Pour les uns, la caractéristique essentielle de la contemplation mystique est dans ce qu'elle comporte une *connaissance* spéciale, *infuse*, de Dieu et des choses divines ; l'amour n'est qu'une conséquence : c'est l'infusion de cette connaissance passive qui fait passer l'âme dans cet état nouveau.

Mais quel est l'objet immédiat de cette connaissance ? quelle est sa nature et en quoi se distingue-t-elle des actes de foi ordinaires qui sont le point de départ de la prière commune ?

On peut la concevoir comme restant purement et simplement dans le même ordre que notre connaissance de foi ordinaire, utilisant donc les espèces intellectuelles abstraites de cette connaissance et comme elle les appliquant

(1) *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie*, Zeitsch. f. Kath. Theolog. 1918, p. 41, cf. p. 15, où l'auteur refuse de faire de la *passivité* le caractère distinctif des états mystiques.

(2) *La contemplation*, Paris 1912, p. 48.

(3) Cette schématisation est nécessaire pour marquer les cadres du débat, mais comme elle ne peut entrer dans toutes les nuances des opinions de chaque auteur, je n'ai pas cru pouvoir mettre de noms et de références pour chaque paragraphe : pour le faire il aurait fallu un volume.

par analogie aux choses divines : la seule différence est une différence dans le degré de certitude, de « réalisation » de cette connaissance et surtout dans le mode ici tout passif suivant lequel est produit cet accroissement de certitude. C'est un minimum.

On peut aller plus loin et dire : la connaissance mystique reste une connaissance de pure foi, mais tandis que dans la foi ordinaire, nous n'atteignons pas le caractère intrinsèquement surnaturel de l'acte que nous faisons, que nous pouvons seulement le déduire, le conjecturer avec plus ou moins de certitude, ici l'âme expérimente directement, par une action nouvelle des dons du Saint-Esprit, ce caractère surnaturel de son acte et constate ainsi immédiatement l'action de Dieu en elle : là est proprement cette expérience de Dieu ineffable et inexprimable avec nos concepts et nos mots courants, dont nous parlent les mystiques ; là est le fait nouveau qui met un abîme entre ces états et ceux qui les ont précédés.

D'autres préféreront dire : le caractère propre de la connaissance mystique est d'être une connaissance angélique, c'est-à-dire un acte dans lequel notre intelligence recevant de Dieu des espèces purement intellectuelles connaît sans aucune image qui vienne accompagner cet acte : et, ajoutent-ils, c'est précisément ce mode de connaître tout différent de notre mode naturel d'arriver au vrai qui déroute les mystiques, leur donne cette impression, si nette chez eux, qu'ils entrent dans un monde nouveau, inexprimable en fonction de leurs expériences ordinaires.

On peut faire un dernier pas et ajouter : ce n'est pas seulement le terme de l'action divine en elle qu'atteint l'âme élevée à la contemplation mystique, c'est Dieu lui-même : dans cette contemplation (du moins dans les états élevés où elle se réalise pleinement) il y a une connaissance expérimentale, intuitive, de l'être divin. Ce n'est pas la vision béatifique parce que cette intuition garde une obscurité qui disparaîtra dans le véritable *facie ad faciem* de la béatitude : c'est pourtant une connaissance intuitive parce que l'acte intellectuel qui la constitue est produit sans aucun intermédiaire qui vienne déterminer la puissance de connaître, mais immédiatement par l'essence

divine elle-même. On ajoute que l'impossibilité d'un tel acte de connaissance à la fois immédiate et obscure n'est nullement démontrée par ceux qui le rejettent, et que seule cette hypothèse semble cadrer pleinement avec les dires des mystiques.

On peut enfin concevoir la contemplation mystique comme un *ensemble d'états* ayant des caractères communs de simplification affectueuse et de passivité, mais formant une échelle de degrés fort différents entre eux : plus l'âme s'élève, plus ces caractères fondamentaux s'accusent, à mesure qu'elle passe d'un degré à l'autre et qu'apparaissent successivement en elle les actes de connaissance et d'amour tout nouveaux dans lesquels d'autres opinions veulent voir la caractéristique de *tout* état mystique, tandis que pour celle-ci, ils ne caractérisent que certains états mystiques plus élevés.

b) Autre conception : l'élément caractéristique est un acte d'amour infus produit par l'âme sous une action plus immédiate et plus puissante de Dieu l'attirant à lui. La force de ce mouvement est sans proportion avec les lumières et les actes plus personnels qui ont précédé : et c'est en se sentant ainsi entraînée, « ravie », par l'Ami divin d'une façon toute nouvelle que l'âme a l'expérience, le sentiment de sa présence en elle : la connaissance mystique n'est pas le point de départ de cet état nouveau, elle n'est que la conséquence de l'amour infus qui le caractérise.

c) On pourra encore chercher dans une autre direction et mettre en première ligne, comme caractère spécifique, la *passivité* plus grande de l'âme dans la contemplation mystique, qu'on envisage cette passivité de préférence sous son aspect expérimental, comme exprimant le témoignage commun des mystiques qu'ils se sentent *mus* par Dieu ; ou au contraire qu'on la prenne comme résumant la doctrine des théologiens qui rattachent la contemplation mystique aux dons de sagesse et d'intelligence dont le rôle est précisément de mettre plus complètement l'âme sous l'action de l'Esprit-Saint.

d) Si enfin on ne veut pas chercher dans cette passivité le trait propre de la contemplation mystique, il semble qu'il ne reste plus pour la caractériser que les mots d'atten-

tion *simple* et *amoureuse unissant* l'âme à Dieu, ou qu'on pourra même avec le P. Lercher identifier *mystique* et *voie unitive*, l'ascétique se confondant avec les voies *purgative* et *illuminative*. (1).

Deuxième problème : étant donnée la distinction admise de tous entre la contemplation mystique et les oraisons mentales inférieures, ou au moins différentes, à quel moment l'âme franchit-elle le *seuil* de ce monde nouveau? Parmi les formes d'oraison décrites par les auteurs spirituels, quelles sont celles qui doivent figurer ou cette dénomination générale d'oraisons contemplatives, mystiques ?

L'accord existe pour en exclure la méditation *discursive* et l'oraison *affective* — telle qu'elle est généralement décrite, c'est-à-dire comportant une notable variété d'affections.

L'accord existe encore *au moins* pour certains états d'oraison très élevés et très particuliers dont la description classique est celle de Sainte Thérèse dans sa *Vie* et dans ses *Moradas* : tous appellent mystiques au sens le plus propre du mot les états décrits sous les noms de mariage spirituel, oraison d'union, et même, peut-on dire, oraison de quiétude.

Mais entre l'oraison affective qui multiplie encore les actes des diverses vertus et l'oraison de quiétude bien caractérisée, il y a nombre d'états, souvent assez mal définis, dont les frontières sont vagues et parfois impossibles à marquer, et pour lesquels l'accord n'existe plus : les uns maintiennent très haut la limite inférieure de la vie *mystique*, les autres la font descendre beaucoup plus bas.

Faut-il dire que les formes décrites sous les noms de quiétude faible, oraison de simplicité ou de simple regard, sont de même nature, avec une pure différence de degré, que l'oraison d'union ou le mariage spirituel? Faut-il admettre à côté de la contemplation mystique infuse, passive, une *contemplation acquise*, active, à qui on donnera ou non le qualificatif de mystique? *Contemplation acquise*

(1) *Loc. cit.*, p. 45.

surnaturelle, impossible donc sans le secours de la grâce, mais qui reste *active, « ordinaire »* (1), en ce sens que l'âme de bonne volonté peut y tendre, s'y disposer positivement et y arriver par ses propres efforts, prévenus et soutenus simplement de la grâce ordinaire qui lui sera toujours donnée ; contemplation qui par son allure simplifiée et intuitive offre une analogie avec la contemplation infuse, mais qui s'en distingue en ce qu'elle ne comporte pas la présence de cet élément affectif ou intellectuel spécial, original, qui caractérise celle-ci et qui, venant directement de Dieu, en dehors de toute coopération positive de l'âme, entraîne comme conséquence la passivité et la gratuité spéciales de cette contemplation *« extraordinaire »*.

Faut-il admettre en outre une *contemplation naturelle,* une connaissance « mystique » purement naturelle que ses procédés rapprochent elle aussi de la contemplation infuse proprement dite ? Et dans quelle mesure les procédés de cette contemplation naturelle sont-ils en continuité avec les actes de la contemplation acquise surnaturelle ou même de la contemplation infuse ? Autrement dit, dans quelle mesure cette contemplation infuse est-elle un état entièrement original et neuf sans attache avec notre vie psychologique naturelle, ou au contraire suppose-t-elle cette mystique naturelle et cette mystique acquise que l'action

(1) Je prend ici le mot dans son sens le plus large : pour certains la *contemplation ordinaire* sera l'oraison de quiétude ou d'union, en tant qu'elle s'oppose aux extases, visions, etc., qui constitueront la contemplation extraordinaire. La distinction que je fais ici est notée avec une remarquable précision par Mgr. Waffelaert dans son introduction au livre de M. Mahieu, *La vie spirituelle* (Bruges, 1919, p. 18) :

« Ici nous faisons abstraction pure et simple des dons extraordinaires et gratuits dont Dieu favorise parfois d'une manière merveilleuse ses âmes de prédilection. Il s'agit donc uniquement de cette contemplation qui, tout en étant surnaturelle, dépend surtout de notre activité personnelle. Dans cette contemplation, nous sommes les sujets actifs et agissants, bien que cette activité soit soutenue par la grâce et plus spécialement par le don de sagesse. Tandis que dans la contemplation surnaturelle en un sens plus restreint et infuse par don gratuit, nous sommes en quelque sorte les sujets réceptifs et passifs, bien que l'intelligence en tant que faculté vitale ne puisse jamais se trouver dans un état de passivité absolue ».

On ne saurait mieux dire ; et plût au ciel que tout le monde parlât avec la nette précision du savant évêque de Bruges.

de Dieu reprend et transforme du tout au tout dans la mystique infuse en les élevant à des hauteurs totalement hors de leur portée ?

Troisième problème : Quel rapport y a-t-il entre les degrés de la vie morale, de la perfection, et ceux de la vie mystique ? entre la sainteté et la contemplation mystique infuse ?

Celle-ci est-elle le terme normal de toute vie intérieure fervente ? Y a-t-il un degré de sainteté où ces dons de Dieu apparaissent toujours, en sorte qu'une âme qui ne les obtient pas doive nécessairement attribuer cette privation à son manque de progrès sur le chemin de la perfection ? Y a-t-il au contraire dans ces états une voie de sanctification *particulière*, singulièrement efficace, qui est même si l'on veut la voie la plus ordinaire de la sainteté héroïque, mais qui n'est cependant pas la seule ? En sorte que des âmes puissent arriver à la plus haute sainteté sans sortir des voies de la simple oraison discursive ou affective ou sans être élevées au-dessus de la contemplation acquise ? Faut-il même aller jusqu'à dire qu'il y a des âmes naturellement mystiques et d'autres qui ne le sont pas, en sorte que, le don de Dieu s'accommodant aux divers tempéraments, les premières si elles sont ferventes seront menées par la grâce dans leur voie propre jusqu'à la contemplation infuse, les autres au contraire, avec la même ferveur, resteront dans des voies différentes, non moins sanctifiantes d'ailleurs et non moins élevées au point de vue de la charité, qui reste la mesure réelle de la perfection et de la sainteté ?

D'autres questions se posent encore, par exemple sur les degrés ou étapes de la contemplation mystique, leur nombre et leur distinction, mais on leur attache aujourd'hui (et avec raison) beaucoup moins d'importance qu'elles n'en ont chez tel ou tel auteur du dix-septième siècle ou du dix-neuvième, et il semble bien que toute la controverse actuelle gravite, dans ce qu'elle a de réel, autour des trois problèmes indiqués.

Je dis « dans ce qu'elle a de réel » : car on constate vite que, dans les écrits où se poursuit cette controverse, assez

souvent des doctrines très différentes à première vue sont, au fond, identiques ou du moins fort voisines dès qu'on les replace dans le cadre où elles sont nées et qu'on se remet sous les yeux la question précise à laquelle elles répondent. Autant, en effet, est vif et universel l'intérêt que soulèvent aujourd'hui les questions de mystique, autant, serait-on tenté de dire, est grande la confusion qui règne dans la manière de les poser et de les résoudre. On a parlé récemment de *questions de mots* à propos de discussions sur l'existence d'une contemplation acquise : l'expression pourrait être appliquée à bien d'autres cas. Et, là même où la divergence de vues est réelle, on est souvent frappé par le peu de précision du débat : on a l'impression que la discussion piétine, que les arguments ne portent pas, que les adversaires n'arrivent pas à s'étreindre réciproquement, que dès lors la lutte peut s'éterniser sans avancer vers une solution capable de s'imposer aux deux partis.

D'où vient donc cette confusion ? Dans une récente série d'articles sur *La mystique et les doctrines fondamentales de S. Thomas*, le R. P. Garrigou-Lagrange s'est attaché à montrer la répercussion que doivent avoir sur la mystique les controverses des écoles théologiques modernes touchant le surnaturel, la foi, l'efficacité de la grâce. Je ne crois cependant pas que ces controverses soient pour grand chose dans la confusion des discussions actuelles de mystique : cela seul le prouve qu'on voit divergences et malentendus se produire et se perpétuer sur ce terrain entre partisans déterminés de la même école théologique : je sais bien que dans ce cas, ils se regardent réciproquement comme infidèles à leurs principes communs, mais le fait subsiste.

Une source plus réelle de confusion est constituée par les imprécisions et les différences qui persistent dans le vocabulaire et dans la description des faits auxquels sont appliqués les divers termes de ce vocabulaire. C'est un lieu commun de constater les sens multiples du mot *mystique*, même sous la plume des théologiens et dans des ouvrages techniques : pour les uns il restera réservé aux états extraordinaires de la vie spirituelle dont nous parlions tout à l'heure, pour d'autres il sera applicable à toute

oraison qui n'est pas strictement et proprement discursive ; et certains iront même jusqu'à faire de *vie mystique* un synonyme de vie intérieure, l'opposant à *vie ascétique* qui ne comprendra plus que le travail méthodique de correction des défauts et d'acquisition des vertus morales. *Contemplation* s'emploiera ici pour le simple repos d'une pensée purement philosophique en face de la vérité possédée, ailleurs il sera exclusivement réservé aux grâces d'oraison infuse et passive. Autant en pourra-t-on dire de ces mots d'*infus*, de *passif*, comme de *surnaturel*, *extraordinaire*..., et en somme de presque tous ceux qu'emploient les mystiques pour essayer de caractériser leurs expériences et les théologiens après eux pour expliquer leurs théories.

Imprécision qui du vocabulaire s'étend facilement aux descriptions d'états mystiques. S'il s'agit d'états élevés, les mystiques reconnaissent à l'envi la difficulté, voire l'impossibilité pour eux de traduire convenablement ce qu'ils éprouvent, en langage courant : ils essaient de suppléer à cette impuissance par des comparaisons et des métaphores : mais précisément ces métaphores, relativement claires et expressives pour eux, risquent d'être appliquées par d'autres à des états qui sont fort différents des leurs, mais auxquels elles conviennent cependant aussi d'une certaine manière. Si l'on en vient aux états intermédiaires entre la méditation pure et simple et ces états élevés, le passage de l'un à l'autre se fait par degrés le plus souvent insensibles, et il est difficile de fixer des types bien nets : des formes d'oraison identiques au fond, seront décrites et classées de façon fort différente suivant qu'on mettra en lumière tel ou tel de leurs aspects. Et ici interviendra souvent la tendance si commune à généraliser inconsciemment nos propres expériences, à juger d'après elles des faits que nous étudions : par suite les uns verront de la passivité presque partout, d'autres n'en découvriront nulle part ; ou bien, dans une même oraison de simple regard, l'un marquera les faits qui en font une sorte de *contemplation*, l'autre ceux par lesquels elle lui paraît rester une oraison acquise, active.

Autre source de confusion : la manière d'interroger la tradition mystique catholique. Tout le monde y fait appel :

les théoriciens les plus intrépides entendent bien eux-mêmes, dans leurs constructions les plus hardies, ne faire que synthétiser les données de cette tradition et n'accepteraient aucunement de s'inscrire en faux contre sainte Thérèse, saint Jean de la Croix ou saint François de Sales. Ce n'est pas ici le lieu de préciser les principes de méthode qui doivent diriger l'étude des documents de cette tradition : grosse tâche à réserver pour plus tard ; mais certaines fautes de méthode sont faciles à constater dès l'abord et suffisent largement à expliquer les incertitudes de la controverse mystique.

Enquêtes incomplètes d'abord : pour un ouvrage didactique, mettant ses opinions en formules brèves et épuisant successivement les diverses questions, on peut à la rigueur se contenter de citer la page où est donnée *ex professo* la réponse à telle question et y chercher sans trop de risques la pensée de l'auteur : mais les grands maîtres de la mystique n'ont guère fait d'ouvrages vraiment didactiques et méthodiques : comment espérer étreindre vraiment leur pensée sur des matières si complexes et si fuyantes avec quelques textes ? Tous les théologiens savent par expérience les difficultés qu'il y a souvent à saisir la pensée de saint Augustin et quelles patientes analyses de longs développements il faut entreprendre pour arriver à la démêler avec sûreté. Le cas est le même ici (1) : or s'est-on beaucoup livré à ce travail patient et délicat sur les textes de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix que tous invoquent dans les camps opposés ?

Et ce travail lui-même suppose pour être poursuivi avec succès des études de vocabulaire qui ont bien été ébauchées, au dix-septième siècle et de nos jours, par exemple pour saint Jean de la Croix, mais qui ne sont encore qu'*ébauchées* et qui sont à poursuivre à travers tout le moyen âge : tant que le mot de *Contemplation*, par exemple, n'aura pas son histoire faite, comment mener une

(1) Un seul exemple : qu'on prenne dans Ste Thérèse le ch. 19 du *Chemin de la perfection* et le ch. 21 (éd. Bouix-Peyré, t. 3, p. 95 et p. 109 sq.), on en pourra tirer des textes qui, à première vue, paraîtront également concluants pour établir que toutes les filles de la sainte sont ou ne sont pas appelées à l'union mystique.

étude un peu rigoureuse de la doctrine des théologiens et des maîtres de la vie spirituelle sur la *vita contemplativa* et ses rapports avec la tendance à la perfection ? Et la chose est ici d'autant plus difficile et nécessaire que l'influence énorme des écrits aréopagitiques a introduit dans le langage mystique chrétien bon nombre d'expressions venues des néoplatoniciens grecs ; les contemplatifs, par respect pour l'autorité de Denis, ont tenu à les conserver dans la description de leurs propres expériences, mais ce n'a pu être qu'au prix d'un glissement, d'une transposition, qui n'ont certainement pas contribué à la clarté de ces descriptions et à la rigueur du vocabulaire. Depuis le moyen âge, sous l'influence surtout de sainte Thérèse, des précisions se sont opérées dans le langage mystique : d'où danger de les projeter inconsciemment dans le passé, de les supposer dans des textes, de saint Thomas par exemple, d'où elles sont absentes. Comme aussi, en présence des exagérations de certains théoriciens du dix-septième ou du dix-neuvième siècle qui ont apporté parfois, dans la classification des états mystiques par exemple, une précision que la matière ne comporte pas, danger de vouloir au contraire cantonner la théologie mystique dans les formules encore imprécises du moyen-âge, et de rejeter *a priori* tout l'apport des expériences et des réflexions du seizième et du dix-septième siècles.

Troisième source de confusion, la plus profonde peut-être, c'est que la série de problèmes indiquée plus haut peut être abordée, et l'est en fait par les divers auteurs, de deux manières, en commençant par le premier ou par le second. Les uns étudient d'abord les états que tout le monde s'accorde à qualifier d'*états mystiques* : ils en recherchent caractères et éléments essentiels, et, ceux-ci une fois déterminés, s'en servent comme de critérium pour décider où commence le domaine de la mystique proprement dite. Les autres partent de l'emploi qu'ils estiment « traditionnel » des mots *mystique* et *contemplation*, marquent d'abord, plus ou moins explicitement, l'étendue de ce domaine de la *contemplation mystique* et, les frontières une fois tracées, recherchent quels sont les caractères communs et distinctifs des états qu'elles englobent.

A ces deux manières de procéder répondent à peu près deux méthodes de travail. Les uns et les autres entendent, en général, ne sacrifier ni la méthode inductive, ni la déduction théologique (1) : ils veulent s'appuyer à la fois et sur les principes de la vérité révélée enseignée par l'Eglise et sur les faits que permettent de constater les écrits des mystiques. Mais les premiers s'attachent *d'abord* à l'étude des faits, ils constatent l'existence et les caractères de formes élevées et simplifiées d'oraison, nettement distinctes des formes plus discursives, plus actives, plus communes, ils s'attachent spécialement à ces hauts degrés qui descriptivement sont plus faciles à isoler et à individualiser que les degrés intermédiaires; et c'est seulement quand ils se sont de leur mieux rendu compte de ces réalités plus extraordinaires, qu'ils vont demander à la théologie déductive des principes pour les juger, les expliquer, diriger la conduite des âmes à leur égard. Les seconds, au contraire, partent du principe révélé que la perfection de l'âme est dans son union avec Dieu par la charité : ils scrutent la doctrine des théologiens, de S. Thomas en particulier, sur les conditions de cette union, sur les opérations de la grâce dans l'âme, sur les vertus et les dons infus, sur la manière d'agir de l'âme qui en est ornée, sur la prière et l'union par la contemplation. Ce travail de déduction sera éclairé et soutenu par l'étude des écrits mystiques, mais à titre de simple *secours* ; sa base et son *point de départ* restent ailleurs, dans les principes théologiques. Et comme la révélation et la théologie qui la scrute, nous parlent avant tout des conditions générales de la sanctification chrétienne, fort naturellement cette seconde méthode mettra surtout en relief dans la vie mystique les aspects par lesquels elle tient à toute la vie chrétienne, son côté sanctifiant plus que ses aspects extraordinaires. On s'explique aussi pourquoi les premiers auteurs auront une prédilection spéciale pour

(1) Le P. Lercher cependant (*article cité*, Z. f. Kath. Th., 1918, p. 13-14) estime qu'il n'y a pas grand chose à tirer des confidences faites par les mystiques pour éclairer les questions présentes. En sens contraire, on a reproché au P. Poulain de s'être borné à un travail de pure psychologie descriptive : ce n'est pas tout à fait exact : s'il fait très large part à la description, il n'oublie pas les questions théoriques.

les écrits de mystiques qui, comme sainte Thérèse, se défendent de faire de la théologie : ils y trouveront les faits davantage à *l'état pur*, dégagés de toute théorie ; les autres au contraire auront facilement leurs préférences pour les saints qui comme saint Jean de la Croix sont à la fois des mystiques éminents et de grands théologiens.

On pourra dire aussi que l'objet propre de la théologie mystique sera pour les uns l'étude des états d'oraison passifs et extraordinaires, pour les autres celle des formes les plus hautes (ou même de toutes les formes) d'union à Dieu par la charité affective.

Tout ceci est très schématisé, mais il paraît indéniable que les deux tendances existent, portant d'une certaine manière sur le terrain particulier de la mystique les deux tempéraments théologiques qu'on pourrait personnifier (pour prendre deux exemples dans la même école) par les noms de deux maîtres aussi éminents que les cardinaux Franzelin et Billot. Mais, tandis que la théologie dogmatique a ses cadres faits, ses problèmes classés, posés et ordonnés par une longue tradition, la théologie mystique, beaucoup plus jeune en tant que groupe distinct de questions, doit en grande partie à ces différences de méthodes la confusion que tout le monde ressent dans les discussions qui lui sont consacrées. Ajoutons du reste que le caractère extrêmement délicat des problèmes qu'elle aborde, y contribue lui aussi pour une bonne part : qu'il suffise de rappeler, à titre de comparaison, les difficultés bien autrement considérables dans lesquelles se débattent les maîtres les plus illustres d'une science comme la pathologie mentale lorsqu'ils veulent définir d'un peu près les problèmes qu'ils examinent et discutent entre eux.

Que peut-on faire actuellement pour contribuer à simplifier et ordonner ces discussions encore trop confuses sur les grands problèmes de mystique ?

Travailler tout d'abord à fixer et préciser le vocabulaire : tout le monde le demande, mais comment y arriver pratiquement ? Physiciens et chimistes ont fait un travail analogue pour leurs sciences dans des congrès internationaux ; avant la guerre, la *Société française de Philoso-*

phie avait entrepris la constitution d'un vocabulaire élaboré en commun par ses membres et dont son *Bulletin* publiait les articles. Ce n'est pas, en effet, un individu qui pourra définir et imposer un vocabulaire qui ait chance d'être universellement adopté : il y faut entente commune et collaboration étendue. Est ce irréalisable en matière de théologie, et particulièrement en matière de théologie spirituelle ? Je ne le crois pas, et souhaite vivement que cette collaboration soit organisée par ceux qui sont en état de le faire. Je noterai seulement une chose : si l'on veut aboutir, il faut prendre pour base l'*état actuel* des doctrines et des problèmes. Quelle que soit l'exceptionnelle autorité d'un docteur comme saint Thomas, il ne saurait être question de prendre son vocabulaire mystique, tel quel, sans y ajouter de précisions ou même y faire de modifications. Une des causes, en effet, de l'incertitude actuelle de ce vocabulaire mystique vient précisément de ce que l'on veut trop conserver à la fois le vocabulaire de tous les grands maîtres qui nous ont transmis la tradition spirituelle catholique. Leur doctrine est au fond singulièrement une et continue, mais leur vocabulaire ne l'est pas, ou ne l'est que peu. Si donc nous voulons pouvoir discuter et travailler avec clarté et précision, il nous faut avoir pour les termes de mystique un sens actuel fixe et net, qu'ils garderont toujours dans notre bouche, et en fonction duquel il deviendra facile de marquer la variation du sens de ces mêmes termes à travers les documents de la tradition.

Autre tâche nécessaire : l'étude systématique de ces documents de la tradition spirituelle, qu'il s'agisse d'exposés doctrinaux comme ceux de S. Thomas, de S. Bonaventure, de Suarez ou de S. François de Sales sur la contemplation par exemple, ou au contraire de documents nous transmettant des faits mystiques comme la *Vie* de sainte Thérèse ou celle de sainte Marguerite-Marie : on voit tout de suite que ces deux séries de documents sont d'ordre très différent au point de vue théologique et doivent donc être étudiés suivant des méthodes différentes, sous peine de faire de l'à peu près et de tout brouiller. Je n'insisterai pas davantage ici sur ce travail pour lequel il existe déjà de bonnes contributions (trop souvent ignorées ou négligées

d'un grand nombre de théoriciens de la mystique) : j'espère avoir l'occasion d'en parler plus longuement ailleurs.

Troisième nécessité : se rendre nettement compte de l'ordre dans lequel se commandent les divers problèmes posés plus haut et les questions accessoires qui s'y rapportent : inutile, en effet, de discuter indéfiniment des questions dont la solution est commandée par celle d'un problème plus général sur lequel on ne s'est pas encore mis d'accord. Comment décider si la contemplation mystique est le terme normal de toute vie intérieure fervente, tant qu'on n'est pas sûr de s'entendre sur les états d'oraison qui rentrent ou non dans cette catégorie ? Et comment opérer cette distinction des oraisons mystiques ou non, si au préalable on n'a pas encore accepté d'un commun accord, sinon une théorie complète sur la nature intime de la contemplation mystique, du moins certains caractères suffisamment précis et exclusifs pour permettre de la distinguer de toute autre forme d'oraison ? Ici, comme dans tout le reste de la théologie, c'est perdre son temps que de discuter sur les corollaires alors qu'on est encore divisé sur la thèse elle-même : on accumulera contre les conclusions de l'adversaire des arguments qui ne porteront pas contre lui, vu qu'ils supposent des prémisses qu'on ne lui a pas encore fait admettre.

Ce sont là des truismes : mais n'ont-ils jamais été oubliés dans les controverses récentes ? A-t-on suffisamment dans tous les travaux qu'elles ont suscités l'impression que l'auteur a cherché tout d'abord à faire un bilan exact des points sur lesquels il était d'accord avec l'opinion adverse et à partir de là pour avancer méthodiquement et sans perdre contact ; ou tout au moins qu'il a nettement indiqué et défini les présupposés de son raisonnement ? N'a-on jamais entrepris de longs travaux pour démontrer à grands renforts d'érudition ou d'arguments un point particulier qui n'était que le simple corollaire d'une doctrine plus générale qu'on ne se préoccupait point d'établir et que supposait toute l'argumentation. Plus d'une fois ces manques de méthode sont venus de l'isolement étonnant dans lequel ont été préparés des ouvrages de valeur : faute de connaître un peu largement la littérature catholique des

questions, faute de suivre ce qui se fait au dehors de l'école particulière où l'on a été formé et du cercle d'idées au sein duquel on s'est habitué à travailler, on s'illusionne sur l'état réel de tel problème en face de la pensée des travailleurs catholiques, pris aujourd'hui et dans leur ensemble.

Nécessité donc de sérier les questions, de les aborder suivant leur ordre naturel de dépendance mutuelle, d'en vérifier surtout les données exactes et actuelles avant de s'attaquer à leur solution. Mais par-dessus tout nécessité de prendre une position nette et bien marquée par rapport à la double manière signalée plus haut d'entreprendre les études de mystique : l'une choisissant son *point de départ* dans les principes théologiques, l'autre le prenant dans les faits attestés par les documents.

De ces deux méthodes quelle est la meilleure? Toutes deux sont bonnes, pourvu qu'on se rende compte de ce que chacune d'elles peut donner et de ce qu'elles supposent l'une et l'autre comme conception générale de la mystique.

La vie de beaucoup de saints, canonisés ou non, ne contiendrait pas, en plus des prodiges extérieurs, un groupe important de faits extraordinaires affectant leur vie spirituelle, et plus particulièrement leur vie de prière ; ou au contraire le dépôt révélé contiendrait sur ces faits particuliers les données positives *relativement* abondantes qu'il nous offre sur l'acte de foi ou sur la grâce, les deux méthodes ne se distingueraient plus véritablement. Mais, en fait, il n'en est pas ainsi.

On le sait, le dépôt révélé, fondement de notre théologie, nous fournit dans son développement les principes par lesquels l'Eglise, en des jugements célèbres, a réprouvé les excès panthéistes ou quiétistes des fausses mystiques, tout en sauvegardant la place de la contemplation dans la vie chrétienne. Mais sur cette contemplation en tant que forme particulière de la prière chrétienne, le dépôt révélé ne nous fournit à peu près aucune donnée *positive*.

Les grandes synthèses théologiques vont plus loin : S. Thomas consacre des chapitres entiers à la vie contemplative, aux dons du Saint-Esprit, au rapt ou à la pro-

phétie : toutefois sur plus d'un point de cet exposé nous trouvons chez lui une doctrine sûre, communément admise, mais dont les éléments dogmatiques, pleinement assurés et résistants, pleinement aptes à servir de base solide pour le travail ultérieur, ne sont pas encore toujours bien dégagés, bien séparés des vues d'école ou des idées plus personnelles : peut-être le seront-ils un jour, mais actuellement (et c'est actuellement que nous avons, nous, à étudier la mystique) ils ne le sont pas encore. De plus nous trouvons là une doctrine profonde sur la vie commune et normale qui mène à l'union divine, avec la discussion de quelques cas absolument exceptionnels comme ceux de Moyse et de S. Paul : nous ne trouvons à peu près rien sur des voies de sanctification *spéciales, extraordinaires,* sans être pourtant le fait de quelques rares unités dans l'armée immense des âmes héroïques.

On conclura, je le sais bien, que cela prouve une seule chose : que l'existence de ces voies extraordinaires était inconnue à toute l'ancienne tradition et n'est qu'une invention peu heureuse des théoriciens modernes de la vie spirituelle. Mais pour quiconque lit Sainte Thérèse, ou même les mystiques plus anciens, il me semble bien difficile de trancher ainsi la question au pied levé et de négliger tout ce qu'ils disent sur l'absolue gratuité de ces grâces, sur les conditions toutes nouvelles de la marche des âmes à travers ces voies lorsque Dieu les y place. Et, de fait, les théologiens plus récents, comme les grands docteurs Carmes du dix-septième siècle chez qui l'étude de ces voies prend une large part, dépendent en réalité, pour tous ces développements, surtout des écrits des mystiques. C'est là qu'ils prennent le vrai point de départ de leurs spéculations, fécondant et éclairant ces données par des principes de la tradition théologique. Dira-t-on qu'il y a là une déviation, qu'il faut reprendre la chaîne plus haut ? C'est vite dit : mais est-on sûr, en voulant ainsi purifier le courant théologique d'apports advendices, de ne pas l'appauvrir indûment ? Les théologiens modernes ne sont auprès d'un Saint Thomas que d'humbles disciples, c'est bien certain : mais il n'est pas moins vrai que l'Esprit de Dieu ne s'est retiré de l'Eglise à aucun siècle, et que c'est Lui en défini-

tive qui au-dessus des plus hauts génies est le grand agent des progès de la pensée catholique d'âge en âge.

Et par là nous atteignons ce qui paraît être le fond ultime des variations actuelles de méthode dans les études de mystique : les uns s'attachent à la conception de la mystique qui fut celle des grands docteurs médiévaux : c'est la science générale de l'ascension de l'âme vers Dieu, de son union à Lui par la contemplation et l'amour, autrement dit l'étude de tout ce qui constitue, en termes, actuels, la *vie*, la *voie unitive* (1). La mystique est ainsi la grande science de la vie spirituelle : le travail de purification et d'acquisition des vertus morales est un préliminaire nécessaire, étudié autrefois par la morale, aujourd'hui par l'ascétique.

Les autres, au lieu de distinguer entre l'union à Dieu et ses préliminaires, s'attachent à la distinction plus récemment accusée et mise en lumière entre le travail d'union à Dieu par les voies ordinaires et communes, proposé à tous, fait de collaboration humaine plus active à la grâce de Dieu, et les voies d'union offertes par choix gratuit à certaines âmes, à qui Dieu demande surtout de se laisser entraîner et dominer plus passivement par son amour : les premières voies, pouvant conduire en fait de mérite, sinon aussi vite et aussi facilement, du moins aussi haut que les autres, font l'objet de l'ascétique, tandis que les secondes seules restent le champ propre de la mystique. Pour ce groupe de théologiens, cette restriction, cette distinction et cette spécialisation du terrain proprement mystique est un progrès de la pensée catholique qu'il y aurait inconvénient à négliger ou à renier. Et l'on voit tout de suite comment, pour eux, des deux méthodes en question, c'est la deuxième qui tendra à prévaloir, tandis que la première, plus exclusivement théologique, aura les préférences de ceux qui estiment meilleur de s'en tenir à la manière de concevoir les choses des maîtres médiévaux.

Les deux méthodes ou mieux les deux tendances ne se fondront pas complètement de sitôt : d'un côté, en effet,

(1) Le P. Lercher, (*loc. cit.* p. 45) identifie expressément *via unitiva* et mystique, *via purgativa et illuminativa* et ascétique.

elles répondent à deux tendances générales profondes qui divisent les tempéraments spirituels, et de l'autre elles constituent un cas particulier de ce double mouvement qui porte les sciences sacrées (pour ne parler que d'elles) à se fragmenter, à mesure qu'elles se développent, en domaines spéciaux permettant d'étudier un objet mieux déterminé : puis, par réaction, par sentiment de ce que perd la pensée à trop se cantonner, les porte au contraire à reconstituer des groupements scientifiques d'ensemble, plus riches et conservant mieux toute la continuité et la complexité de la vie chrétienne : c'est ainsi que la théologie morale s'est détachée de la théologie en général et que beaucoup aujourd'hui tendent à la séparer au contraire le moins possible du dogme.

Ce qui importe donc actuellement, pour faciliter le travail vraiment utile et fécond, pour diminuer les confusions qui risqueraient de le compromettre ou de l'entraver, c'est d'arriver, en coordonnant les efforts de tous, à fixer à un vocabulaire précis communément accepté et fidèlement suivi ; c'est ensuite de multiplier, en fonction de ce vocabulaire, les travaux méthodiques qui établiront peu à peu le bilan exact de la tradition mystique catholique ; c'est, plus encore peut-être, que chacun, se rendant compte de l'existence actuelle des tendances diverses signalées plus haut, évite les exagérations et les exclusivismes de celle qu'il constate en lui : que, par exemple, il ne concentre pas son attention sur les faits plus extraordinaires au point d'en faire une sorte de compartiment étanche, sans liaison presque et sans continuité avec la vie spirituelle ordinaire ; qu'il ne prétende pas, au contraire, sous prétexte de fidélité à la tradition, maintenir vocabulaire et questions dans un état d'imprécision dépassé par les progrès de la pensée théologique. Ce qui importe encore, c'est de reconnaître que les diverses méthodes peuvent être utiles pourvu qu'on ne demande à chacune que ce qu'elle peut donner ; c'est, dans la pratique, d'éviter le mélange des points de vue, de marquer franchement celui auquel on se place, de s'y tenir exactement et porter dans les discussions le souci constant de savoir d'abord quel est celui de l'adversaire ; c'est enfin de reconnaître simplement que bien des questions ne sont pas

encore pleinement mûres, que nous ne pouvons prétendre les résoudre toutes, nous-mêmes et entièrement, que par conséquent nous ferons souvent œuvre plus utile et plus féconde en préparant le travail de ceux qui, continuant le nôtre, mèneront ces questions à leur terme.

Encore une fois, je sens que j'aboutis à d'élémentaires constatations de bon sens : peut-être cependant les réflexions qui précèdent leur permettront-elles de n'être pas totalement oiseuses et inutiles.

Toulouse. Joseph DE GUIBERT, S. J.

LES PLUS ANCIENS TEXTES ASCÉTIQUES CHRÉTIENS

II

LE PASTEUR D'HERMAS

On a rapproché avec raison l'homélie pseudo-clémentine sur la pénitence d'un ouvrage composé, semble-t-il, vers le même temps par un chrétien de Rome, le propre frère du pape Pie 1er (140-54). Ce livre, intitulé *Le Pasteur* (1), eut un grand retentissement. Grâce surtout à son caractère apocalyptique, peu après son apparition, auprès de gens qui n'en connaissaient point l'origine, il passa facilement pour écrit inspiré. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène le citent à ce titre, ce dernier non sans remarquer qu'une opinion beaucoup moins favorable a aussi cours. Plusieurs églises l'insèrent dans la liste des livres canoniques, sans lui accorder cependant, en général, la même autorité qu'aux parties de la Bible incontestées. Partout on le considère comme un ouvrage édifiant, spécialement utile aux catéchumènes et aux néophytes (2). Ce n'est pas sans

(1) Édition avec traduction française par A. Lelong (*Pères Apostoliques*, éd. Hemmer-Lejay, IV, 1912), avec une introduction, des notes et des tables détaillées.

(2) Voir les témoignages anciens dans Migne, P. G., 2, 891-912.

raison. Le Pasteur traite à fond le sujet ébauché par l'homélie pseudo-clémentine. Il constitue un vrai manuel de morale et de vie spirituelle. Il faut s'entendre d'ailleurs là-dessus et peut-être est-ce parce que l'on a attaché trop d'importance à certains côtés accessoires de l'œuvre qu'il y a eu de si vives discussions sur sa signification. Il est certain que *Le Pasteur* vise un état déterminé de l'Eglise et se propose de porter un remède immédiat aux maux qu'Hermas aperçoit autour de lui. Mais ce serait restreindre arbitrairement son horizon que de le borner à cela. En fait, les idées qu'il développe sur la pénitence, sa nécessité et les moyens de l'assurer sont de valeur universelle. C'est précisément pour cela que la lecture du *Pasteur*, en dépit des passages symboliques plus ou moins obscurs, restait toujours profitable et pouvait être recommandée avec utilité.

Dans sa forme actuelle, *Le Pasteur* se présente comme divisé en trois parties d'étendue inégale : cinq visions, douze préceptes, dix similitudes ou paraboles. En réalité, pour l'auteur il y a deux livres, dont l'un sert pour ainsi dire de préface et d'ébauche à l'autre (1). Dans le premier, le rôle principal est tenu par l'Eglise, apparaissant sous trois formes différentes qui la rajeunissent de plus en plus; dans le second, c'est le *Pasteur* ou l'Ange de la Pénitence qui donne les explications nécessaires. Les deux parties sont d'ailleurs reliées de la façon la plus étroite par le développement d'une même pensée et l'intervention du même personnage, Hermas, avec lequel s'identifie l'auteur et à qui sont montrées les visions et exposés les enseignements. Il doit se les appliquer à lui-même et à sa famille, pour les faire connaître à toute l'Eglise par l'intermédiaire de Clément et de Graptê (2). Il est possible que la seconde partie, qui commence sans aucune transition ni indication particulière avec la cinquième vision, ait été écrite un peu plus tard que la première, après un certain intervalle (3).

(1) Première partie : Visions I-IV ; deuxième : Vision V — Préceptes — Similitudes.

(2) L'identification de ces personnages est malaisée. Certains critiques pensent que les renseignements donnés sur sa personne par l'auteur sont fictifs et simplement destinés à fournir la mise en scène et à faciliter l'application des leçons qu'il veut faire entendre.

(3) Cf. Lelong, introduction, p. XXXIX sq.

L'unité d'auteur et de thème est incontestable, mais il reste vrai que le caractère en est plus général. Hermas s'y montre moins préoccupé de la tribulation immédiate, soucieux surtout de former en général les âmes à la vie chrétienne fervente, de les éclairer sur ce qui se passe dans leur intérieur, de leur apprendre à se conduire comme le demandent leurs intérêts spirituels par rapport aux deux esprits qui se disputent leur possession.

Si à travers la multiplicité des formes qu'il prend on cherche à saisir le dessein poursuivi par l'auteur, il semble qu'on puisse le ramener à ceci : Une grande tribulation va s'abattre sur l'Eglise. Or, l'état intérieur de celle-ci est actuellement déplorable; l'esprit du monde l'a envahie, les fidèles sont nombreux, mais beaucoup plus occupés de leurs affaires temporelles que des choses du ciel; les vices foisonnent. Pour faire honorablement face au danger prochain, et en triompher, une conversion générale s'impose. Hermas prêchera donc la croisade de la pénitence. Un obstacle sérieux doit d'abord être annihilé: la doctrine rigoriste n'admettant pas qu'il y ait d'autre pénitence que le Baptême. Elle devait être sans doute assez repandue puisque *Le Pasteur* ne la combat point directement et semble même l'accepter en principe (1). Il proclamera donc de la part de Dieu une exception solennelle, visant la situation présente uniquement et par suite s'appliquant non pas aux catéchumènes et à ceux qui viennent de recevoir le Baptême et en ont gardé intact le sceau, mais aux vieux chrétiens. S'ils le veulent, Dieu leur pardonnera, à condition toutefois qu'ils méritent ce pardon par une pénitence sérieuse, une conversion sincère et durable, qui les arrachera à la mort et les fera vivre pour Dieu. *Vivre pour Dieu* tel est le programme de la partie positive du *Pasteur*, l'objet de ses préceptes dont les similitudes inculquent si fréquemment l'observation. Ils précisent les moyens de salut offerts au pénitent et lui tracent le chemin à suivre. C'est faire fausse route que de chercher dans *Le Pasteur* une préoccupation dogmatique. Tout entier à son œuvre de régénération morale et spirituelle, il laisse le reste hors de son horizon.

(1) Préceptes IV, 5, est le passage capital confirmé par de multiples allusions et affirmations dont c'est le sens naturel.

La question de la pénitence n'est pas, de son point de vue, d'ordre dogmatique ou disciplinaire, mais ascétique. Il fait abstraction du pouvoir des clés, il ne le nie ni ne l'affirme; ce n'est point son sujet. Ce qu'il veut c'est après avoir affrmé le principe d'une pénitence extraordinaire accordée par Dieu en vue de la grande tribulation prochaine, aider de toutes ses forces à ce qu'elle soit reconnue, acceptée, mise à profit. La pénitence n'est point la simple absolution d'un passé criminel, mais la réforme de la vie et son organisation conformément à la loi de Dieu et aux conseils évangéliques. Cette œuvre positive est pour lui de première importance et, abstraction faite de l'intérêt historique que peut offrir son ouvrage, demeure pour nous ce qu'il y a de plus intéressant et de plus neuf.

On peut dire sans exagérer qu'Hermas est le premier maître de la vie spirituelle. Jusqu'à lui les exhortations morales ne manquent pas et les thèmes les plus élevés de l'éthique chrétienne sont traités. Hermas le premier les réunit en corps de doctrine; le premier surtout, il se préoccupe expressément de donner une direction méthodique et d'éclairer l'homme sur les diverses opérations de sa vie intérieure. Jusqu'à lui tout cela n'existe qu'à l'état de matériaux, de remarques isolées. Il coordonne et développe. Assurément, ce n'est là qu'une ébauche et il y a beaucoup à faire encore pour compléter cette méthode de vie intérieure, mais c'est un essai de première importance. L'on s'explique que l'auteur de *La Doctrine à Antiochus* et que l'autre Antiochus (1), un moine auteur d'homélies ascétiques, aient mis *Le Pasteur* largement à contribution.

Sans prétendre exposer à fond cette spiritualité, voici quelques indications particulièrement intéressantes. L'idée de Dieu est naturellement au premier plan et c'est vers lui que tout converge. « Serviteur de Dieu » tel est le titre qu'Hermas donne habituellement aux fidèles, par opposition aux pécheurs. « Vivre pour Dieu » c'est la récompense en même temps que la fin de leurs actions. Cette expression

(1) Ps. Athanase, *Doctrina ad Antiochum ducem*, P. G., 28, 555-90, attribuée au Ve siècle; Antiochus, *Homélies*, ibid. 69, 1421-1850, du Ve siècle.

revient à satiété, pour ainsi dire (1), et manifestement résume pour l'auteur tout son programme. Il s'agit d'ailleurs moins de la vie déjà commencée que de la vie future. Tout l'effort dont il décrit les modalités diverses n'est conçu qu'en vue de ce résultat. Si la pénitence est prêchée, c'est afin d'assurer la vie pour Dieu. Qui s'y refuse se verra exclu de cette vie. Dieu est donc au centre de la vie spirituelle. Il en est le principe et la fin, comme il est le principe de la création elle-même. Aussi Hermas passe-t-il aisément de la considération du monde créé, où éclate la puissance de Dieu, à celle de l'âme sanctifiée où plus encore est prête à se déployer l'action divine. Mais c'est à la condition que la volonté humaine soit disposée à y collaborer.

Tel est en effet le caractère de cette spiritualité. C'est une école d'énergie. Tout au long de ces pages retentit l'appel à la bonne volonté, à l'action personnelle. On pourrait croire parfois y entendre presque un écho anticipé de Pélage dans sa lettre à Démétriade, si perpétuellement n'intervenait aussi le rappel de la grâce divine, excitant au repentir et facilitant le travail surnaturel : « Seigneur, ces préceptes sont grands et beaux. Mais je ne sais si l'homme peut les observer, car ils sont fort rudes. — Si tu te persuades que l'on peut les observer, tu les observeras facilement, ils ne seront pas rudes ; mais si tu laisses pénétrer dans ton cœur l'idée qu'il est impossible à l'homme de les observer, tu ne les observeras pas... Et me voyant tout troublé et confondu (le Pasteur) se mit à me parler avec plus de douceur et de joie : L'homme peut se rendre maître de tous ces préceptes, s'il possède le Seigneur dans son cœur (2). » Dès le début, il avait été dit à Hermas : « La grande miséricorde du Seigneur t'a pris en pitié, toi et ta maison, elle te rendra fort et t'enracinera dans sa gloire (3) ». Ailleurs il est parlé de la miséricorde de Dieu qui « distille » sur nous « sa justice » pour que nous

(1) Une centaine de fois environ. L'index de Lelong omet les mots en Z et en H.

(2) Préceptes XII, 5, 4-5 : 4, 2-5 : je ne cite qu'une phrase, tout est à lire.

(3) Vision II, 3, 2.

soyons justifiés et sanctifiés, loin de tout mal et de toute perversité (1).

Ce qu'il faut mettre en lumière aussi, c'est l'optimisme imperturbable de l'auteur. Dans toute son œuvre circule une atmosphère de confiance. Que l'on se rappelle en particulier, dans l'avant-dernière similitude, le gracieux épisode des douze vierges — les Vertus — auxquelles est confié Hermas (2) et plus encore les passages innombrables où la *défiance*, avec ses incertitudes et ses repentirs successifs, est si persévéramment condamnée. Elles est nommée une cinquantaine de fois. Tout le précepte neuvième est consacré à la combattre : « Vois cette défiance ; elle est mauvaise et insensée et en déracine beaucoup de la foi, même de très fidèles et de très forts. C'est qu'elle est fille du diable et par trop mauvaise à l'égard des serviteurs de Dieu. Méprise-la donc et domine-la en toute action... car n'ayant pas confiance en elle-même, elle échoue dans toutes ses entreprises (3) ». Hermas ne dissimule point les difficultés de la vertu, ni l'austérité des conseils évangéliques, mais il veut que l'on serve le Seigneur dans la *joie* (4) et condamne énergiquement toute tristesse. Aux méfaits de cette dernière, tout un précepte, le dixième est aussi consacré : « Ecarte de toi la *tristesse*, car elle est la sœur de la défiance et de la colère... Elle est de tous les esprits le plus mauvais et le plus redoutable aux serviteurs de Dieu. Plus que tous les autres, elle corrompt l'homme et chasse l'esprit saint (5) ».

De là encore l'insistance avec laquelle Hermas met en garde contre la *crainte du démon*. Volontiers il ferait sienne la devise : « Je crains Dieu... et n'ai point d'autre crainte ». « Si tu crains le Seigneur tu accompliras bien toutes choses. Voilà la crainte qu'il te faut avoir pour être sauvé. Quant au démon, ne le crains point ; car avec la

(1) Vis. III, 9, 1,

(2) Simil. IX, 10-11 : cf. X, 3.

(3) Précepte IX, 9-10.

(4) Id. III, 1 : « Revêts-toi donc de la gaieté, perpétuel objet des faveurs et des complaisances divines, et fais-en tes délices. Car tout homme joyeux agit bien, pense bien et foule aux pieds la tristesse. » (Trad. Lelong.)

(5) Précepte X, 1, 1-2.

crainte du Seigneur tu triompheras du diable. Il n'y a point de puissance en lui ; or où il n'y a pas de puissance, il n'y a pas sujet à crainte... Crains les œuvres du diable, parce qu'elles sont mauvaises, mais, en craignant le Seigneur, tu craindras les œuvres du diable et loin de les accomplir, tu les écarteras de toi (1) ». « Le démon ne peut dominer les serviteurs de Dieu qui de tout leur cœur espèrent en Lui. Il peut lutter contre eux ; il ne peut pas en triompher. Si vous lui résistez, vaincu il s'enfuira loin de vous couvert de honte. Il n'y a que ceux qui sont vides (de foi) qui redoutent le démon, comme s'il avait quelque puissance... Il s'approche de tous les serviteurs de Dieu pour les tenter. Mais ceux qui sont remplis de foi lui résistent fortement et il s'éloigne d'eux ne trouvant point de passage pour entrer. Il va alors vers ceux qui sont vides et trouvant passage, pénètre en eux et y accomplit ce qu'il veut et ils deviennent ses esclaves (2) ».

On remarquera ce dernier passage. Il montre combien Hermas a l'attention attirée sur les détails de la vie intérieure et ce que l'on appelle le *discernement des esprits*. Il prend souci en effet d'éclairer l'âme sur ce qui se passe en elle. Hermas ne veut point la confiner dans une prison obscure où la volonté se débattrait aux prises avec des ennemis insaisissables ; il veut la lutte au grand jour. Il faut connaître à la fois les adversaires et les secours que Dieu a mis en nous, ou pour parler son langage, écho de celui des prophètes et de S. Paul, les esprits contraires qui se disputent la possession et la direction de l'âme. A plusieurs reprises il décrit leurs manifestations et leurs manœuvres pour qu'on apprenne à distinguer les bons et les mauvais esprits, afin de ne point se laisser entraîner sur la voie du mal au lieu de suivre celle de la justice :

« Il y a deux anges avec l'homme, celui de la justice et celui du mal. — Comment, dis-je, distinguerai-je leurs activités puisqu'ils habitent tous deux avec moi ? — Ecoute et comprends : l'ange de la justice est délicat, réservé, doux et tranquille. Quand il monte dans ton cœur, il te parle

(1) Précepte VII, 2-4.
(2) Id. XII, 5, 2-4.

aussitôt de justice, de pureté, de décence, de tempérance, de toute œuvre bonne et de toute vertu recommandable. Quand cela te vient à la pensée, sache que c'est l'ange de la justice qui est avec toi... L'ange du mal lui est d'abord prompt à s'irriter, amer et insensé ; ses œuvres sont mauvaises et bouleversent les serviteurs de Dieu... Si l'irascibilité survient en toi ou l'amertume sache que c'est lui qui est en toi ; puis les désirs d'affairement, les prodigalités pour les mets, les ivresses, les débauches et les voluptés, la passion pour les femmes et les richesses, une grande superbe et ostentation et tout ce qui leur ressemble. Quand tout cela est présent dans ton cœur, sache que l'ange du mal est en toi. Ayant donc reconnu ses œuvres, écarte-toi de lui et n'aies en lui aucune confiance (1) ».

C'est d'ailleurs un des points délicats de la doctrine d'Hermas que celui qui concerne les esprits. Il mérite une étude à part. Le Pasteur aime à personnifier sous ce terme toutes les manifestations de la vie spirituelle en tant que distinctes de notre propre activité ou venant s'y superposer : telles non seulement les grâces, mais aussi les vertus considérées comme venant de Dieu et les mauvaises dispositions que le démon essaie de créer en nous. Par ailleurs on a peut-être trop oublié que si Hermas emploie souvent le mot d'esprit-saint, ce n'est nullement pour désigner habituellement la troisième ou même la seconde personne de la Trinité, mais, à mon avis, tantôt par allusion à la nature divine, tantôt et le plus souvent, dans un sens analogue à celui où nous employons aujourd'hui le terme de grâce sanctifiante.

Etroitement rattachée à cette théorie des esprits est celle des *désirs*. La manière de se conduire à leur sujet préoccupe avec raison Hermas et revendique une place importante dans sa spiritualité. Il a de précieuses remarques sur la tentation, son rôle bienfaisant et la manière de l'utiliser pour progresser. Mais il insiste surtout sur les désirs pris en eux-mêmes : « Ecarte de toi tout désir mauvais et revêts le désir bon et saint. L'ayant revêtu, tu mépriseras le désir mauvais et le réfréneras à ta guise. Il est sauvage, en effet,

(1) Précepte VI, 2, 1-9.

et s'apprivoise difficilement. Il est redoutable et par sa sauvage ardeur épuise fort les hommes... il les livre à la mort... Ecoute quelles sont ces œuvres de mort (1) ». Et elles sont décrites avec promesse de la couronne pour celui qui saura résister à ces multiples convoitises.

Toutefois, bons et mauvais désirs n'étant que la manifestation des dispositions permanentes de l'homme, c'est avant tout sur les *vertus* et les *vices* que portent les recommandations du *Pasteur*. Tantôt il les décrit directement, comme dans la série des *préceptes ;* tantôt il les représente sous le symbole de vierges gracieuses ou de femmes sauvages, comme dans les *similitudes* (2). A plusieurs reprises, il énumère les vertus nécessaires au serviteur de Dieu, s'il veut vivre, et leur oppose les mauvaises inclinations qui les combattent. Dans chaque groupe d'ailleurs, il y a un rapport de filiation qu'il signale en distinguant aussi quelques dispositions fondamentales auxquelles se rattachent secondairement les autres. La première, l'essentielle, sans laquelle il n'y a aucun espoir de vivre pour Dieu, c'est la *foi*, vertu complexe, qui est sans doute la foi théologique, portant sur l'existence de Dieu créateur du monde et auteur de notre vie surnaturelle, mais en même temps aussi sur sa bonté et sa miséricorde inépuisable, de sorte qu'elle excite en nous un sentiment de confiance sans borne en son secours. De là l'insistance déjà signalée qu'il met à combattre à tout propos la défiance, sentiment directement opposé à cette foi, cette disposition qui partage l'âme, pour ainsi dire, en deux (διψυχία) et en l'établissant dans une position instable la livre comme une proie facile au mauvais esprit. « Ayez donc foi en Dieu, vous qui, à cause de vos péchés, désespérant de vivre, ajoutez faute à faute et alourdissez votre existence, car si vous vous tournez vers lui de tout votre cœur et accomplissez la justice tous les jours de votre vie et le servez droitement selon sa volonté, il apportera le remède à vos péchés passés ;

(1) Précepte XII, 1-5

(2) Similitude IX, 2, 9, 15. cf. Vision III, 8, où il compte sept vertus et non douze comme dans la Similitude. Pour chaque vertu, je ne puis que renvoyer à l'index de Lelong, aux mots correspondants.

vous aurez le pouvoir de triompher des œuvres du diable. Que les menaces du diable ne vous effraient en rien : il n'a pas plus de vigueur que les nerfs d'un mort (1) ». Qu'on relise à ce sujet le neuvième précepte et les belles instructions qu'il contient sur la confiance dans la prière. Ainsi sont décrites les autres vertus : la patience, la simplicité, la tempérance, la prudence, la franchise, la dilection. Volontiers Hermas s'attarde plutôt à dépeindre les vices opposés : la colère, le ressentiment, la médisance. Il détaille aussi les applications pratiques qui seules peuvent montrer la sincérité des dispositions intérieures : détachement des richesses — grand obstacle à la liberté de l'esprit et à la ferveur — charité effective envers les pauvres, humilité se refusant à rechercher les places en vue dans l'Eglise ou à étaler un luxe fastueux. Il y aurait à relever là bien des traits qui attestent un psychologue et un moraliste au regard pénétrant, mais un moraliste chrétien qui ne signale les fautes qu'en vue du perfectionnement incessant jusqu'à la pleine possession de la vie éternelle.

Tels sont esquissés sommairement les principaux traits de la doctrine spirituelle d'Hermas. Ils suffiront sans doute à justifier le jugement porté plus haut et à indiquer quel intérêt présente aujourd'hui encore ce livre mystérieux du *Pasteur*.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

(1) Précepte XII, 6, 2-3.

L'ORIGINE VÉRITABLE DES HOMÉLIES PNEUMATIQUES

Une heureuse observation de mon confrère et ami D. L. Villecourt vient d'être « communiquée », selon la formule, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1), une de ces observations inattendues, réservées d'ordinaire aux esprits préparés, qui changent tout l'aspect de l'objet d'étude : les cinquante *Homélies spirituelles* (πνευματικαί), publiées au seizième siècle sous le nom de Macaire d'Égypte (2), un des écrits les plus attachants de l'antiquité chrétienne, sont en réalité l'œuvre d'un Messalien.

(1) Séance du 6 Août 1920.

(2) Par J. Picus (Paris 1559), d'après au moins un, probablement deux manuscrits de la Bibliothèque Royale (aujourd'hui *B. N. Gr. 587*, XVIe s., et *1157*, XIIIe s.) ; les trois autres éditions particulières qui ont suivi, Francfort 1594 (Z. Palthenius), Paris 1622, Leipzig 1698 et 1714 (J. G. Pritius) sont entièrement subordonnées à l'édition *princeps*. Le texte de Migne, *P. G.* XXXIV, 1860, c. 449-821, n'est autre que celui de la *Bibliothèque* de Gallandi (t. VII, 1770, p. 3), augmenté de deux passages (*Hom. V* § *6* et *L* § *4*) fournis à H. J. Floss (*Macarii Aegyptii epistolæ*... Cologne 1850, p. 221-231) par un manuscrit de Berlin qui daterait du douzième siècle. Il n'est donc pas exact de dire que Floss a revisé pour Migne le texte vulgate. Il n'existe, à ma connaissance, aucune traduction française des *Homélies*. Mais deux ont paru en anglais (Londres, 1721 et 1819), et une nouvelle est annoncée par la *Society for promoting christian knowledge* ; la traduction de 1721 (sous ce titre : *Primitive Morality*), due à T. Haywood et pour laquelle le *Baroccianus* d'Oxford a été consulté, est un travail tout à fait remarquable et qui ne devra jamais être négligé ; celle de 1819, partielle, offre le grand intérêt de provenir du célèbre réformateur anglais John Wesley. L'Allemagne a produit dans le passé trois traductions, plusieurs fois réimprimées, et une récente, par D. Stiefenhofer (Kempten 1913), précédée d'une fort bonne introduction. — G. L. Marriott vient de publier les sept homélies, depuis longtemps signalées, du *Baroccianus* (*Macarii Anecdota*, Harvard 1918). Cet ensemble ascétique n'est, malheureusement, qu'une compilation de peu de valeur. La pièce qui fait la meilleure impression (cf. *Church Quarterly Review*, LXXXIX, 1919-1920), p. 349) comprend en fait (§ 1 et § 4), comme me l'apprend D. Villecourt, deux scholies tardives sur le 27e degré de l'*Echelle* de St Jean Climaque (*P. G.*, LXXXVIII, 1104 et 1124 : scholies *11* et *27*). Il est toute-

Curieux destin des travaux de critique littéraire : le P. J. Stiglmayr, frappé de certaines particularités du recueil des *Homélies*, s'employait activement et par des remarques ingénieuses à faire prévaloir l'idée que ce recueil ne serait, en dernière analyse, qu'une compilation byzantine de fragments ascétiques mal assortis, parmi lesquels le bien authentique du célèbre moine égyptien du quatrième siècle disparaît, à peu près irrecouvrable (1) ; en éprouvant consciencieusement la solidité de ce système, voici qu'on rencontre soudain la vérité, non moins différente de l'opinion traditionnelle que de la théorie en train de s'accréditer auprès des érudits. Les *Homélies* restent ce qu'elles étaient, en gros et matériellement, nonobstant le besoin certain d'une édition rajeunie; et leur date ancienne se trouve maintenue. Elles n'ont, d'autre part, plus rien de commun avec le disciple de saint Antoine, dont le nom ne survivra désormais en littérature qu'en tête de quelques apophtegmes (2). Mais leur origine est en même temps

fois possible que plusieurs morceaux se rattachent à une tradition des *Homélies* différente de la nôtre ; la première homélie (*51e*) se présente sous un titre apparemment déformé, qui fait intervenir curieusement « l'abbé Siméon ascète de Mésopotamie ».

(1) Voir surtout *Sachliches und sprachliches bei Makarius von Aegypten*. Innsbruck 1912, IV-101 p., 8° (un index fait grandement défaut). Le même auteur a donné une série d'études, pleines de choses utiles, sur les *Homélies* dans le recueil *Theologie und Glaube* (Paderborn), II, 1910, 571 ; III, 1911, 274-288 ; V, 1913, 634-641 ; ainsi que dans *Der Katholik*, XC, 1910, 2, 55-59, et les *Stimmen aus Maria-Laach*, LXXX, 1911, 427-444. Stiefenhofer donne au bas de ses pages un sommaire suffisant de tout ce travail d'explication. Il convient d'ajouter que les réserves formulées par le P. Stiglmayr (*Theologische Revue*, VIII, 1909, p. 233-240) à l'égard du livre de J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die aeltesten Ansaetze christlicher Mystik* (Bonn 1908, VII-173), ne sauraient empêcher cet ouvrage d'être, tout considéré, le meilleur commentaire qu'on puisse souhaiter de la doctrine des *Homélies*.

(2) Le plus considérable, comme je pense l'avoir montré (cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, I, 1920, p. 58-83), est la lettre spirituelle conservée intégralement en latin et en syriaque ; j'ai constaté depuis lors, en confirmation de cette thèse, que deux fragments notables de cette prétendue lettre (l. 1-12 et 51-139 de l'édition latine) subsistaient aussi en copte, insérés dans une collection factice d'apophtegmes intitulée : *Extraits des vertus de notre père le juste le grand Abba Macaire*

reconnue, et de ce coup elles se présentent sous un jour nouveau ; bien plus, elles éclairent elles-mêmes tout un côté obscur de l'ancienne ascèse chrétienne.

Je ne saurais prétendre, en quelques pages, à faire apprécier complètement la portée de la découverte de D. Villecourt. C'est toute l'histoire des débuts du mouvement messalien qui devra être récrite de ce point de vue (1). Il importe au contraire d'établir les faits littéraires, ou d'en donner du moins l'essentiel, en reprenant quelques-uns des détails les plus notables exposés devant l'Académie (2). — J'ai bien dit : les faits littéraires. Car il ne s'agit point d'une conjecture cherchée de loin et dont on tâche à montrer par des arguments plus ou moins convaincants la vraisemblance. C'est le mérite de la nouvelle solution d'être d'une évidence directe et tout objective ; la seule difficulté est de ne pas l'affaiblir en abrégeant ses données (3).

(ms. *Val. 64*, f. 57, X s. ; éd. Amelineau, *Histoire des monastères de la Basse-Egypte*, 1894, p. 122-125 et 175).

(1) Au sujet des Messaliens, voir : Baronius, *Annales*, ann. 361, § 33-44, et 383, § 36-39 ; Tillemont, *Mémoires*, VIII², 1713, p. 527-536, et XIV, 1709, p. 449-451 ; G. Salmon, *Dictionary of christian biography*, II, 1880, p. 258-261 : K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, 1904, p. 30-38 ; G. Ficker, *Amphilochiana*, 1906, p. 259-268 ; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II², 1907, p. 582-584, et III, 1910, p. 303-305 ; et surtout la récente et consciencieuse étude de G. Bareille dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant (art. *Euchites*), V, 1913, 1454-1465 (il y aurait seulement à faire quelques réserves à propos du § *III : Erreurs*, où la systématisation réclamée par ce genre de notices brouille fatalement les perspectives réelles).

(2) On pourra lire, — quand ils auront paru (dans une dizaine de mois), — les *Comptes rendus des séances de l'année 1920*. Après avoir assisté au progrès des recherches de D. Villecourt (voir les articles connexes relatifs à « Macaire » dans le fascicule sous presse de la *Revue de l'Orient chrétien*), j'ai eu à ma disposition le manuscrit même de son mémoire, et j'ai reçu à mon tour ses encouragements avec ses conseils ; mais il m'a bien fallu ressaisir le fil de toutes les questions posées, revoir et démêler les sources et me faire enfin une opinion réfléchie ; j'entends donc n'engager en ces pages que moi-même, puisqu'aussi bien sur divers points j'ai été amené à proposer des précisions que mon confrère s'était interdit d'envisager.

(3) Dans les citations qu'on trouvera ci-dessous, toutes données en français pour la clarté de l'exposition, j'ai employé l'*italique* pour faire ressortir les passages des *Homélies* qui correspondent textuellement aux propositions parallèles ; ce procédé m'a semblé suffire à déterminer

*
* *

L'homéliste, esprit fort remarquable, traite habituellement des choses de Dieu et de l'âme avec tant d'élévation et pare sa doctrine d'images si fraîches, qu'on lui fait crédit pour tout le reste sans y regarder de trop près ; ses étrangetés les plus inquiétantes s'évanouissent sous le charme du discours, ou bien sont prises simplement en bonne part, en vertu des intentions de l'auteur dont on ne veut pas mettre en doute la pureté (1). Mais un œil scrutateur trouve où s'arrêter dans les développements d'apparence naïve. On lit ceci par exemple, sur les grâces merveilleuses « qui échoient aux chrétiens durant la prière » :

Au reste, il en est auxquels le signe de *la croix est apparu* par le moyen de *la lumière* (διὰ φωτός) et s'est fixé en l'homme intérieur. D'autres fois encore *dans la prière*, il est arrivé à l'homme d'être comme en extase, et de *se trouver debout vers l'autel* dans l'église, *et que lui soient présentés* ainsi *trois pains* comme fermentés (ἐζυμωμένοι) *par de l'huile* : et plus on en mangeait, plus la chose augmentait et s'étendait. D'autres fois encore, c'est une sorte de vêtement lumineux, tel qu'il n'en existe pas sur terre en cette vie ni qui puisse être confectionné par des mains d'homme... (*HOM. VIII*, § 3.)

Avouons que ces belles visions admirées, qui ne peuvent être prises seulement pour des fleurs de rhétorique, sont quelque peu étonnantes. Or voici maintenant, pour qu'on soit bien édifié sur leur qualité, une des « propositions du dogme impie des Messaliens, extraites de leur livre » (2) :

Il est possible qu'à ceux qui prient la croix apparaisse en lumière (ἐν φωτί), et qu'à l'occasion l'homme se trouve debout, près de l'autel,

chez le lecteur une conviction ferme, mais il est certain que la disposition des originaux grecs sur deux colonnes rendrait la « preuve » considérablement plus forte.

(1) Voir par exemple C. Gore, *Journal of theological studies*, VIII, 1907, p. 86 sq. ; on trouvera un jugement analogue dans les pages d'introduction de D. Stiefenhofer, op. l.

(2) *P. G.*, XCIV, 729.

et que lui soient présentés trois pains détrempés (πεφυρμένους) par de l'huile (1) (*CAP. 18*) (2).

Autre proposition messalienne conservée par la tradition de l'Eglise grecque :

Satan et les démons possèdent l'esprit de l'homme, et la nature de l'homme est en communion (κοινωνική) (3) avec les esprits de malice (*CAP. 21*) (4).

Et nous pouvons, comme dans l'exemple précédent, mettre en regard de ces phrases abrégées un passage des *Homélies* où le même enseignement sur la mainmise diabolique est donné non seulement d'une manière directe et complète, mais en des termes identiques :

Sans aucun doute, il y a des esprits mauvais, *Satan et les démons*, qui *possèdent l'esprit* et enserrent l'âme. Car le perfide diable, pourvu d'engins, de triples portes et d'un riche arsenal, détient les pacages de l'âme et ses pensées, et il ne (la) laisse pas prier droitement ni s'approcher de Dieu, *la nature* même *étant en communion avec les esprits de malice*, tout autant qu'(elle l'est) avec les anges et l'Esprit-Saint : elle est (ainsi) temple de Satan et temple de l'Esprit-Saint... (*HOM. XXVII*, § *19*).

(1) Inutile de supposer ici quelque influence d'un rite gnostique ou païen, comme c'est de mode aujourd'hui parmi certains historiens des religions ; l'homéliste a sûrement au fond de l'esprit l'offrande lévitique de gâteaux de fleur de farine pétris à l'huile (πεφυραμένους ἐν ἐλαίῳ) et présentés « sur l'autel » par le prêtre pour être consumés par le feu (cf. Lev. II, en particulier v. 4, 8). Mais ce qu'ajoute de précis l'auteur à la prescription du Lévitique, c'est le nombre *trois*, introduit sans doute pour symboliser la Trinité, ou plutôt les trois hypostases réduites à l'unité spirituelle et s'unissant ainsi à l'âme en prière (cf. la proposition *6'* de Timothée : *P. G.*, LXXXVI, 1, 49). Nous avons là simplement une des visions corporelles de la Trinité une ou du Saint-Esprit dont les Messaliens se vantaient d'avoir le privilège (cf. *P. G.*, LXXXII, 1145 A ; LXXXIII, 429 D ; LXXXVI, 48, n° 5 ; XCIV, 732, n^os *10* et *17*, 733 B).

(2) *P. G.*, XCIV, 732.

(3) κοινωνική (τῶν πνευμάτων) — et de même dans le passage cité de l'homélie — pourrait être traduit « compagne », comme dans *Hom. VII* § *I*. au sens de νύμφη (cf. Stiglmayr, op. l, p. 16) ; semblablement, κοινωνία signifie pour « Macaire » le mariage mystique (cf. *Hom. X* § *4*).

(4) *P. G.* XCIV. 729.

Les deux propositions que je viens de mettre en relation avec les *Homélies* font partie d'un syllabus de dix-huit textes (κεφάλαια), inséré par saint Jean Damascène dans le chapitre de sa compilation *Sur les Hérésies* relatif aux « Messaliens c'est-à-dire Euchites » (εὐχῆται : les *prieurs*), et sous le titre précis mentionné tout à l'heure (1). A part deux ou trois (2), ces textes se retrouvent tous, plus ou moins nettement, dans le recueil des *Homélies* (3). L'absence de

(1) Ch. LXXX : *P. G.*, XCIV, 729-738 (éd. M. Lequien, I, 1712, p. 95-100). Ce chapitre comprend : 1° les 18 κεφάλαια, desquels j'indiquerai plus loin l'origine probable ; — 2° une relation abrégée des pratiques messaliennes, composée librement d'après des documents divers semblables à ceux qu'employa Timothée (voir plus loin) ; or F. Diekamp (cf. *Byzantinische Zeitschrift* IX, 1900, p. 14-51 : *Der Moench and Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7 Jahrhunderts*) a retrouvé la plus grande partie de cette relation dans un manuscrit lacuneux du Vatican (*Gr. 2210*, du Xe s.), où elle semble appartenir à un écrit hérésiologique d'un certain Georges qui vivait probablement vers le milieu du septième siècle ; ce Georges, à vrai dire, peut avoir emprunté lui-même tout le morceau ; mais on croira plus volontiers qu'il en est l'auteur : quoi qu'il en soit, le Damascène n'a fait ici comme ailleurs que transcrire un ouvrage déjà existant ; — 3° le passage entier de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret (IV, 10). — Nicétas Acominat (XIIIe s.) reproduit la série des κεφάλαια dans son *Trésor* l. IV, c. 36 (*P. G.*, CXXXIX, 1329) ; sa dépendance du Damascène est évidente. — La *Panoplie* d'Euthyme Zigabène (début du XIIe s. ; *P. G.*, CXXX, 1273 : c. 26) donne aussi quelques-unes des propositions au milieu d'une longue rhapsodie dont les faits précis sont tous pris, je crois, aux chapitres de Théodoret, de Timothée et du Damascène sur les Messaliens. — Diekamp a fait entrer les 18 κεφάλαια dans sa reconstitution de l'ouvrage de Georges (art. cité, p. 20-21, et cf. p. 42-44) ; c'est une pure conjecture que rien ne permet de vérifier et qui d'ailleurs n'importe nullement. De toute façon dans l'état actuel des choses, nous ne possédons le texte des κεφάλαια que grâce à saint Jean Damascène.

(2) A savoir n^os *14* et *15* ; peut-être aussi n° *13* (voir cependant *Hom. XXVI* § 22). De la proposition *15*, que je mentionnerai à propos du n° *7* de Timothée, une des homélies de Marriott (*Macarii Anecdota*, p. 25-26 : *LII* § 3) nous renvoie peut-être un écho affaibli. Quant à la proposition *14*, c'est un texte que rejoignent des passages comme *Hom., XXVI* § 1 ; *XXXVII* § 5 ; *Opusc. IV* § 5.

(3) Je dois m'abstenir présentement de justifier cette assertion ; une suite de simples références risquerait d'égarer le lecteur. Pour faire valoir le cas complètement, il faudrait produire et traduire un ensemble de textes, souvent difficiles à entendre, et s'engager dans des commen-

quelques-uns, notons le bien, ne saurait infirmer le rapport étroit de la majorité des autres avec les *Homélies*. Car il ne faudrait pas se hâter d'identifier celles-ci avec le «livre» messalien dont on nous assure que les propositions sont tirées ; la coïncidence de ce livre et des *Homélies*, certaine pour une part, peut n'avoir pas été complète, et diverses hypothèses sont loisibles pour expliquer leurs positions respectives (1). En outre, plusieurs indices donnent à penser que le recueil des *Homélies* qui nous est parvenu n'est plus dans son état primitif, mais qu'il a subi des retouches et même des retranchements (2) ; ce qui n'est pas

taires de toute espèce. J'estime que les exemples choisis sont assez probants pour dispenser du reste.

(1) Il sera de nouveau question de ce « livre » messalien un peu plus bas. A mon avis, on le concevra de préférence comme un manuel pour la secte, composé principalement d'extraits copieux des *Homélies*, une sorte de florilège mystique qui remontait au début du cinquième siècle.

(2) Notre tradition grecque est des plus médiocres ; j'espère pouvoir consacrer une notice aux manuscrits qui devraient être employés pour une nouvelle édition.— Guidé par une note marginale du *Baroccianus*, T. Haywood (*Primitive Morality*, p. 206 ss.) a bien vu qu'une portion de l'*Hom. XIV* (§ 3^2-5^1) reçoit sa juste place parmi les dernières phrases de l'*Hom. XIII*. J. Stiglmayr, qui ne s'est pas aperçu de ce bouleversement, a discerné avec sagacité diverses interpolations : op. l., p. 33-36. On pourrait ajouter beaucoup à ces remarques, une fois reconnu le caractère messalien des *Homélies*. Les copistes orthodoxes qui nous les ont transmises ont dû donner de temps à autre, comme par un instinct, le coup de pouce nécessaire qui leur rendait un sens catholique ou du moins palliait leurs anomalies. Sur la nature du péché à propos d'*Hom. XVI* § *1*, cf. Stiglmayr, p. 35 sq. et 100, n. 2 ; de même au sujet du baptême que « Macaire » conçoit toujours comme un baptême de feu, le passage d'*Hom. XV* § *14-15* est suspect. Au contraire, les deux questions délicates relatives à Adam, *Hom. XII* § *6-7* (cf. la proposition *14* de Damascène), n'ont pas reçu les réponses qu'elles appelaient ; ici c'est une suppression qu'on aura opérée. Semblablement, le passage *Hom. XXVI* § *2* se réfère à un développement sur l'éradication du péché, qui fait maintenant défaut. D'autre part et surtout, l'étude de la compilation dite des *Opuscules* (*P. G.*, XXXIV, c. 821-968 : éd. du P. Poussines, 1683) révèle un nombre important de fragments qui ne se peuvent expliquer que par une collection des *Homélies* beaucoup plus riche que la nôtre (comparer par exemple *Hom. VII* § *3*, *Opusc. IV* § *13*, et le texte intermédiaire cité par Grégoire le Sinaïte, *P. G.*, CL, 1344 D ; ou bien la finale d'*Hom. I*, et *Opusc. VI* § *31* [ou *I* § *11*]). J. Semmler (cf. P. G. XXXIV, 269-272, 274-284) s'est parfaitement rendu compte du

pour nous surprendre. Enfin, comme toutes les séries dogmatiques de ce genre, formées par définition de brèves sentences détachées de leur contexte original, souvent simplifiées, sinon forcées, on se doute que celle-ci renferme de ces propositions déviées de leur sens premier, au point de devenir méconnaissables. Mais, toutes réserves faites, il reste que la liste du Damascène nous présente, au total, un sommaire fort exact de la mystique des *Homélies*. J'ai déjà cité une proposition caractéristique sur le rôle primordial de Satan ; en voici d'autres qui contiennent mieux encore, pour ainsi dire, le suc de la doctrine messalienne et, tout autant, de la doctrine des *Homélies* :

Satan habite avec l'homme (συνοικεῖ) hypostatiquement et le domine en toute chose (*CAP. 1*).

Satan et l'Esprit-Saint cohabitent avec l'homme (*CAP. 3*[3]).

C'est une nécessité pour l'homme d'avoir deux âmes : une (qui est l'âme) commune à (tous) les hommes, et une (autre qui est l'âme) céleste (*CAP. 16*) (1).

Il serait aisé de commenter longuement ces assertions par des emprunts faits de-ci de-là aux *Homélies*. Il suffira de rappeler que nous avons ici en trois membres de phrase, dégagées et rapprochées, les assises profondes de la pensée de l'homéliste, correspondant aux trois actes auxquels, en logicien extrême, il ramène le drame de la vie spirituelle : d'abord, la domination du diable, véritable possession, consistant en une union personnelle et sensible de l'esprit mauvais avec l'âme et faisant proprement du péché l'âme de l'âme (2) ; puis la lutte, en l'âme, de l'esprit

parti qu'on pourrait tirer des *Opuscules* pour la critique du texte des *Homélies* ; mais ils donnent bien davantage, comme des tableaux de comparaison établis par D. Villecourt me l'on fait voir : la moitié de leur matière est entièrement propre, formant environ 70 chapitres, qui complètent directement les *Homélies*, soit qu'ils appartiennent à l'homéliste lui même, soit qu'il faille, comme la grande lettre grecque du manuscrit de Berlin (*P. G.*, XXXIV, 409-441), les attribuer plutôt à des disciples. Nous avons ainsi tout un ensemble littéraire qu'on pourrait appeler le cycle des écrits messaliens et qui méritera une étude approfondie.

(1) *P. G.*, XCIV, 729, 732.

(2) Cf. *Hom. I* § *6* ; *II* § *1-2* ; *VI* § *5* ; *XV* § *35* ; *XVI* § 1.

mauvais et de l'Esprit-Saint, du péché et de la grâce, des ténèbres et de la lumière, chacune des deux forces en présence prétendant à la domination (1) ; enfin, par le moyen souverain de la prière persévérante, le triomphe de l'Esprit-Saint « en toute plénitude » (πληροφορίᾳ), Pentecôte renouvelée, baptême de feu, détruisant enfin, consumant le péché et produisant la bienheureuse impassibilité (ἀπαθεία), tandis que l'Esprit divin, maître de l'âme céleste, devient à son tour l'âme de l'âme : alors l'homme est déifié (ἀποθεοῦται) et sa grande œuvre est de prier toujours (2). Telle apparaît, réduite à ses principes essentiels, la théologie qu'on peut appeler indifféremment messalienne ou « macarienne ». On voit assez ses points de départ orthodoxes, et comment par une interprétation bénigne elle peut encore passer pour orthodoxe ; mais, néanmoins, comment par une série d'outrances, — en particulier touchant la nature du péché d'origine, le rôle du tentateur, la place de la prière et des sacrements dans l'économie de la vie chrétienne, — et de plus au moyen de textes scripturaires mal entendus, un système captieux et ruineux fut construit, comparable au manichéisme, auquel les ressources d'un talent très souple jointes à une ardente conviction réussirent à prêter une sorte de grâce séduisante.

Saint Jean Damascène n'indique pas la source où il a puisé ses propositions. Mais nous sommes renseignés, d'autre part, assez clairement par Photius, qui a eu entre les mains un dossier complet sur les Messaliens, constitué

(1) Cf. *Hom. XV* § *19 ; XVI* § *6 ; XVII* § *4, 6, 15 ; XXIV* § *3-4, XXVI* § *18 ; XL* § *7*. — Diadoque de Photiké (vers 450) a protesté expressément, du point de vue catholique, contre la doctrine messalienne des deux esprits concurrents de grâce et de malice, telle qu'elle trouve son expression dans la proposition *3*[1] (*Chapitres sur la perfection spirituelle*, c. LXXX : *P. G.*, LXV, 1196, et cf. c. LXXVI et LXXVIII ; une récente édition du texte grec a été donnée par J. E. Weis-Liebersdorf, Leipzig 1912). D'ailleurs, l'argument de Diadoque correspond si exactement à ceux de l'homéliste (cf. *Hom. VII* § *2 ; XI* § *13 ; XVI* § *3-5 ; XVII* § *5*) qu'on se demande à bon droit si ce n'est pas « Macaire » lui-même qui est visé.

(2) Cf. *Hom. XI* § *2 ; XII* § *1 ; XV* § *35 ; LXXVI* § *2 ; XXXII* § *6 ; XXXVII* § *7 et 8 ; XL* § *1* et *2*.

avant la fin du cinquième siècle (1). Photius dit notamment qu'au concile œcuménique d'Ephèse furent « dévoilées et anathématisées les propositions (κεφάλαια) blasphématoires et hérétiques (renfermées) dans leur prétendu livre ascétique (2) ». Nous avons d'ailleurs gardé en latin le décret général de condamnation promulgué à Éphèse contre les Messaliens, et il y est bien fait allusion à un *Ascéticon* dénoncé aux Pères par Valérien d'Iconium (3). Rapprochée du titre transcrit par le Damascène, l'indication de Photius rend extrêmement probable la conjecture qui fait des dix-huit propositions, lues encore au huitième siècle, les propositions mêmes codifiées et censurées en 431 (4).

(1) *Bibliothèque*, *Cod. LII* : P. G., CIII, 88-92. Ce dossier comprenait une quinzaine de pièces qui paraissent se grouper autour de trois actions principales déterminées par la propagande des Messaliens : 1° les synodes de Side et d'Antioche, vers 390; 2° le synode de Constantinople de 426 et le concile d'Éphèse de 431, avec leurs applications respectives ; 3° l'affaire de Lampetius à Césarée de Cappadoce, vers 460. Les documents se succédaient dans l'ordre chronologique et peuvent avoir été réunis par Alypius, métropolitain de Césarée en 458, sinon par le patriarche d'Alexandrie Timothée Salofaciole (460-484); le dernier est une lettre de Ptolémée, évêque de Rhinocorura, au patriarche d'Alexandrie concernant un prolongement de l'affaire de Lampetius.

(2) Ib., 89 C.

(3) Septième session : cf. Mansi, *Amplissima*, IV, 1477 ; un extrait grec s'est conservé dans les Actes du deuxième concile de Nicée (787) : ib. XII, 1026.

(4) Il est à présumer qu'elles avaient été choisies au préalable par Valérien, qui, tout en présentant l'*Ascéticon*, devait avoir songé aux moyens propres à le faire condamner. Or, Valérien, comme nous le savons encore par le décret d'Éphèse, avait été, en sa qualité de métropolitain de la Lycaonie, l'un des agents actifs du synode de Constantinople de 426, à côté des deux métropolitains de la Pamphylie, Amphiloque de Side et Bérinien de Perge, ceux-ci signalés ensemble par Photius. Ces provinces d'Asie-Mineure paraissent avoir été sans cesse troublées par la secte depuis la fin du quatrième siècle. C'est peut-être à l'occasion des réunions de Constantinople que l'*Ascéticon* fut produit et examiné tout d'abord ; il est moins probable qu'il ait été connu dès 390. — L'hypothèse de G. Ficker (*Amphilochiana*, p. 259 ss.), tendant à sacrifier le premier Amphiloque au second, l'évêque de Side, et à ramener toute l'action contre les Messaliens aux années 420-431, cette hypothèse ne s'accorde pas avec l'histoire, si habilement qu'elle soit proposée ; on voit d'ailleurs trop bien que l'auteur voudrait écarter les Messaliens pour donner toute l'importance possible aux Encratites visés par l'écrit fragmentaire sur l'ἀπόταξις, œuvre probable d'Amphiloque d'Iconium.

Photius nous rend un autre service par la description détaillée de son dossier. Il met hors de doute la provenance de nouvelles informations, non moins importantes, sur les Messaliens, dues à Théodoret l'historiographe (1) et au prêtre de Constantinople Timothée, auteur d'un petit ouvrage sur les hérétiques « qui reviennent à la sainte Église (2) ». Ces écrivains dépendent principalement des « actes » perdus de deux synodes antimessaliens, tenus parallèlement vers 390, d'une part à Side en Pamphylie sous la présidence d'Amphiloque d'Iconium, d'autre part à Antioche sous celle du patriarche Flavien. Toutes les données qu'a réunies Théodoret sur la doctrine et les pratiques des Messaliens, les empruntant manifestement pour la plupart à la procédure de Flavien contre Adelphius, se retrouvent substantiellement, moins quelques traits d'ordre plutôt narratif, dans l'opuscule de Timothée ; celui-ci, pour le reste, est beaucoup plus complet. Or, non seulement on remarque parmi les formules dogmatiques recueillies par Timothée (3) l'équivalent de plusieurs propositions du Damascène, dès lors contrôlées ; mais de nouvelles sentences messaliennes sont produites (5), attribuables assez vraisemblablement à la synodique d'Amphiloque, et qui donnent lieu à leur tour à des rapprochements littéraires

(1) Théodoret († 458) s'est occupé a deux reprises des Messaliens : d'abord vers 450, dans son *Histoire ecclésiastique*, l. IV, c. 10 (*P. G.*, LXXXII, 1141-1145) ; puis un peu plus tard, dans son « *Epitomé* de la perversion hérétique » l. IV, c. 11 (*P. G.*, LXXXIII, 429-432). Les deux récits se complètent très utilement; l'auteur a dû recourir à chaque fois à sa documentation et l'a employée diversement. L'*Epitomé* est plutôt plus riche, mais l'*Histoire* raconte tout en détail l'aventure du messalien Adelphius, certainement d'après la correspondance provoquée par le synode d'Antioche de 390, dont Photius énumère les différentes pièces.

(2) *P. G.*, LXXXVI (1), 45-52 : « Sur les Marcianistes » ; l'auteur groupe huit propositions dogmatiques, puis onze plutôt relatives aux pratiques des Messaliens et qu'on pourrait appeler anecdotiques : dix neuf en tout, mais plusieurs sont complexes. Ce Timothée vivait, pense-t-on, au commencement du septième siècle.

(3) A savoir exactement, n^{os} *1-8* et *11*.

(4) Voici la concordance, d'après l'ordre de Damascène : *1* (Tim. *1*); *5* (Tim *2*^{2}) ; *7* (Tim. *3*^{8}) ; *8*^{a} (Tim. *4*) ; *9* (Tim. *3*^{4}) ; *10* (Tim. *5*) ; *15* (Tim. *7*^{1}).

(5) Ce sont, par soustraction des formules communes à Damascène et à Timothée qui viennent d'être indiquées : Tim. *2*^{1}, *3*$^{1-2}$, *6*, *7*^{2}, *8*, *11*.

avec les *Homélies* (1). Voici deux constations tout à fait décisives, analogues à celles que les textes de saint Jean Damascène nous ont permises :

Sur la communication de la nature divine aux âmes élues :

La nature divine se change et se transforme en ce qu'elle veut et désire, afin de pouvoir se mélanger (συγκραθῇ) avec les âmes dignes d'elle. (*CAP.* 6[2]) (2).

Comme l'art infini et ineffable de la sagesse multiforme de Dieu a créé de ce qui n'était pas des corps (les uns) plus grossiers et (les autres) plus purs et simples, subsistant par sa volonté ; combien plus, lui qui est comme il veut et *ce qu'il veut*, en son excellence indicible et sa bonté incompréhensible, il *se transforme* et rapetisse et assimile, prenant corps (σωματοποιῶν) par nécessité (3), (pour s'unir) aux fidèles *âmes* saintes et *dignes*, afin que pour celles-ci devienne visible l'invisible et que puisse être touché par la nature épurée de l'âme celui qui échappe au toucher et qu'ainsi (les âmes) goûtent sa douceur et jouissent par une expérience propre de la lumière excellente, (source) d'une inexprimable jouissance. Quand il lui plaît, il devient un feu qui consume toute affection mauvaise qui s'est glissée dans l'âme, car « notre Dieu est un feu dévorant », comme il est dit ; quand il lui plaît, un repos inexprimable et indicible, pour que l'âme se repose dans le repos de la divinité ; quand il lui plaît, une joie et une paix qui la charme et enveloppe (*HOM. IV*, § *11*)... Toutes cho-

(1) Tim. 6[1] et 8 (comme précédemment Dam. *14* et Dam. *15* [Tim. 7[1]]) ne se présentent plus dans les *Homélies*, au moins d'une manière apparente.

(2) *P. G.*, LXXXVI, 49 A.

(3) Noter bien qu'il ne s'agit nullement ici de l'Incarnation, comme on est disposé à l'admettre à première vue (voir par exemple C. Gore, dans le recueil cité, p. 87). J'ai d'ailleurs traduit à dessein tout le paragraphe de l'homélie ; mais c'est l'homélie entière qu'il faudrait lire. Stoffels a parfaitement compris la pensée de l'auteur : op. l., p. 63 sq., 70 sq., 124 sq., 163. Dieu étant le seul être spirituel, tout ce qui existe en dehors de Dieu est corporel, selon sa nature : anges, démons, âmes (*Hom. IV* § *9*); par suite, Dieu ne peut se communiquer aux âmes qu'en prenant une forme matérielle éthérée (*Hom. IV* § *10*) ; par suite encore, pour « Macaire » le péché et la grâce sont aussi des agents « réels », sensibles à leur façon. Stoffels voit là une influence de la physique stoïcienne, un essai d'accord entre le christianisme et la philosophie païenne ; c'est une tout autre question, et il est sûr qu'elle se pose en des termes nouveaux, aussitôt qu'on s'est convaincu de l'origine messalienne des *Homélies*.

ses sont aisées et simples pour celui qui *se métamorphose en ce qui lui plaît* à cause des *âmes dignes de lui* et fidèles (*Ib.* § *12*).

Sur l'impureté première du corps du Christ :

Le corps que le Seigneur a pris d'elle — Marie — était rempli de démons ; mais il a expulsé les démons et ainsi s'est revêtu de ce (corps). (*CAP.* 7[2]) (1).

... Satan et les puissances et les princes des ténèbres (allèrent), après la transgression du précepte, siéger dans le cœur et dans l'esprit et dans le corps d'Adam, comme sur (leur) propre trône. Et donc pour cela *le Seigneur* vint et *prit de la Vierge le corps* (humain)... Et donc *les esprits de malice* qui siégeaient dans le corps, *il* (les) *précipita* de (leurs) trônes (c'est-à-dire) des pensées et de l'intellect où ils demeuraient ; et le Seigneur purifia (ainsi) la conscience et se fit à lui-même un trône de l'esprit et des pensées et du corps. (*HOM. VI*, § 5).

Le témoignage de Théodoret et de Timothée a pour nous la valeur de celui des synodes conjoints de Side et d'Antioche qui furent celébrés aux environs de l'année 390. Le recueil des *Homélies* sera donc antérieur à cette date. Mais il sera postérieur, peut-être de fort peu, à la rédaction finale du *Panarion* de saint Épiphane, vers 376 ; l'évêque de Salamine ne possède encore que de maigres renseignements sur la doctrine de la secte mésopotamienne, alors à ses débuts (2). En toute hypothèse, l'auteur vivait en la seconde moitié du quatrième siècle ; ce que confirme décidément l'orientation générale de son œuvre. Aussi bien, il semble avoir vécu tranquille dans un groupe « fraternel » d'ascètes (3), sans démêlés avec l'autorité ecclésiastique,

(1) *P. G.*, LXXXVI, 49 A. Sur la première partie de cette proposition (7[1]), voir ce que j'ai noté en mentionnant celle de Damascène n° *15*, qui est conçue dans les mêmes termes.

(2) *Hérésie LXXX* : P. G., XLII, 756-761.

(3) Il est question de « frères » presque d'un bout à l'autre des *Homélies*, une vingtaine de fois au total. Plusieurs passages valent d'être notés à part. Avec *Hom. III* § *1*, l'on s'imaginerait dans un monastère régulièrement constitué dont les membres vivant en commun, parfois au nombre de trente, passent leur temps à prier (jusqu'à 6 heures par jour), à lire les Écritures, voire à travailler ; toutefois, il n'est pas fait mention de supérieurs ; au contraire la *Grande Lettre* connaît « les pré-

tout occupé à prier et à instruire ses disciples. Son ton est perpétuellement calme et sa pensée sereine. Il n'approuve pas les clameurs dans la prière (1), trait de modération qui s'oppose aux excès « enthousiastes » des vrais « euchites » (2). Il accorde une place au travail des mains (3), interdit de bonne heure à ces sectateurs de « l'esprit » (4). On a comme l'impression que le mouvement se dessinait à peine et que les promoteurs n'avaient pas encore répudié expressément l'orthodoxie catholique (5). Nous sommes toujours, au reste, en Mésopotamie ; l'Euphrate reçoit une mention significative dans un passage, certainement authentique, incorporé aux prétendus *Opuscules* de Siméon Logothète (6).

La curiosité du lecteur serait entièrement satisfaite, s'il était possible de mettre un nom sur cette étrange physionomie de mystique, attirante et inquiétante tout à la fois. S'il s'appelait réellement Macaire, l'attribution de ses écrits au moine égyptien de ce nom s'expliquerait au mieux. De fait, ce précieux patronage, qui rend compte à tout le

posés » et leur marque leurs devoirs, bien plus elle parle d'enfants confiés par leurs parents pour être élevés par des « pédagogues » (*P. G.*, XXXIV, 424 A-C). Mais la meilleure preuve que ces groupements d'ascètes étaient divers et assez lâches, c'est qu'on fait allusion à des colloques de « frère à sœur » (*Hom. XXXIV* § *2*) et à des exercices de prière qui peuvent s'accomplir en des endroits variés, oratoires (εὐκτήριον), églises, villages, déserts (*Hom. VI* § 3, *XLIII* § *3*).

(1) *Hom. VI* § *3* ; pour ne pas scandaliser, ajoute-t-il, « ceux du dehors » (c'est-à-dire soit, peut-être, les païens, cf. *Hom. XIV* § *7*, soit plutôt les profanes, étrangers à la secte, cf. *P. G.* XCIV, 733 B). Du même passage il semble ressortir que les disciples de « Macaire » priaient habituellement dans des « oratoires » (cf. *P. G.* XCIV. 732 D), plutôt que dans les églises et ailleurs (voir la note précédente).

(2) Cf. *P. G.* LXXXIII, 433 B ; LXXXVI, 49 (n° *10*).

(3) *Hom. III* § *1-3*.

(4) Cf. *P. G.* LXXXIII, 429 C ; LXXXVI, 49 (n° 13) ; XCIV, 732 B-C ; et *P. L.*, LXXIII, 942.

(5) C'est un fait que l'homéliste, qu'il s'adresse directement ou non à ses « frères », vise toujours des « chrétiens » dont la seule particularité est le désir de la perfection (τελείοι χριστιανοί) : cf. *Hom, IV* § *1*, *V* § *1*, *XI* § *1*, *XVII* § *1*, *XXIV* § *1* etc. ; le mot « chrétien » revient avec une fréquence extraordinaire dans les *Homélies*.

(6) *Opusc. I* § *12* (*P. G.* XXXIV, 834 D l. 1). On rapprochera la mention de guerres entre Romains et Perses : *Hom. XV* § *46*, *XXVII* § *22*.

moins de la conservation des *Homélies* leur fut acquis très tôt, puisque nous en avons des extraits, ainsi qualifiés, en copte (1) et en syriaque (2); il se pourrait même que la confusion littéraire fût déjà créée au temps de l'abbé Isaïe (+ 488), lequel emploie le recueil sans scrupules et de toutes mains dans sa lettre à l'abbé Pierre (3). Toutefois, ces détails subsistent et s'entendraient presque aussi bien en dehors d'un cas précis d'homonymie. Pourquoi par exemple, les Euchites d'Égypte (4), rendus prudents, n'auraient-ils pas mis l'ouvrage en circulation sous ce titre ambigu : « Le Bienheureux » (ὁ μακάριος), pour désigner soit leur maître vénéré, soit l'objet même du livre (5) ?

(1) Le début d'*Hom. XXXIII* § *1* (l. 1-9) forme un apophtegme dans la collection copte des « Vertus de Macaire », ci-dessus mentionnée (éd. Amélineau, p. 174).

(2) Le manuscrit syriaque *Add. 12175* du Musée Britannique, daté de l'année 534, donne entre autres choses : 1° (f. 211) une « admonition de l'abbé Macaire » parallèle à la *Grande Lettre* grecque et formée notamment d'extraits d'*Hom. XIX* et *XL* ; — 2° (f. 220) une pièce attribuée de même à Macaire et donnant des passages d'*Hom. XXV* § *4-10*. (Noter que la lettre authentique de Macaire fait partie de ce contexte ; cf. *Revue*, p. 58 sq.) — Un second manuscrit syriaque qu'on rapporte au sixième siècle, *B. M. Add. 12176 f. 53*, offre aussi des parties d'*Hom. XXVI* § *10-13. 23*. Sur tout cela, voir L. Villecourt, *La grande lettre grecque de Macaire*, dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1920).

(3) *Oratio XXV*, § 10, 11, 12, 17 (*P. G.* XL, 1180 ss.) : paragraphes qui remploient *Hom. XIV* § *6-7*, *XXV* § *12*, *XXX* § 5, *XLV* § *7*.

(4) D'authentiques moines « euchites » sont mis en scène dans les *Vies des Pères :* cf. *P. L.*, LXXIII, 922 (= *P. G.*, LXV, 254), et voir aussi 916. Nous savons d'autre part que les doctrines messaliennes se propagèrent en Égypte non moins qu'en Syrie et en Asie. Le décret d'Éphèse se réfère à un synode d'Alexandrie (Mansi, IV, 1477) et Timothée comprend même Cyrille d'Alexandrie parmi les pourchasseurs de l'hérésie (P. G., LXXXVI, 48 A) ; ceci n'est, peut-être, dans la circonstance qu'une induction de la part de Timothée ; toutefois, il est certain que saint Cyrille eut affaire aux Messaliens (voir la lettre à Amphiloque de Side, publiée par Mai : *P. G.* LXXVII, 376, et cf. ib., LXVIII, 281 B, et LXXVI, 1076 A). Enfin nous savons qu'un peu plus tard Lampetius trouva des défenseurs en Égypte.

(5) Sur le jeu de mots tout indiqué auquel prête le nom de Macaire, cf. Stiglmayr, op. l., p. 11 sq. Il est particulièrement intéressant de rapprocher deux textes de la relation anecdotique du Damascène (c'est-à-dire, probablement, de Georges) : les Messaliens parfaits sont déclarés bienheureux, littéralement « macarisés » (*P. G.*, XCIV, 733 B 5 et C 4). — C'est peut-être ici le lieu de rappeler l'échange des noms Macaire et

Cette supposition aurait l'avantage, tout en laissant intacte l'individualité de l'homéliste, de pouvoir s'accorder avec le souvenir laissé dans l'histoire par les anciens chefs de la secte. Car nous avons plusieurs listes concordantes de leurs noms (1), et aucune ne connaît de Macaire. Or il n'est guère croyable que le personnage marquant entre tous qu'était notre auteur ne fût pas compté parmi les protagonistes dénoncés au temps d'Amphiloque et de Flavien. Sept sont ainsi désignés : Adelphios, Sabbas l'eunuque, un autre Sabbas, Eustathe d'Édesse, Dadoès, Siméon, Hermas. Adelphios, vieillard décrépit et crédule, mandé de Mésopotamie par Flavien, est le seul dont l'aventure soit racontée ; il est aussi bien hors de cause. Entre les six autres, il n'est pas interdit de penser que Siméon pourrait s'identifier finalement avec le Ps.-Macaire. Une collection arabe, en effet, qui devra être examinée avec soin, présente les *Homélies* sous le nom de Siméon Stylite (2). Ici encore, une confusion se serait produite, mais n'offrant aucune difficulté.

*
* *

Cet exposé succinct nécessite une grave conclusion, qu'il serait vain de vouloir cacher ; *maior amica ueritas*. On continuera de lire et d'admirer « Macaire » ; on ne mettra pas en doute sa sincérité ; on pourra même profiter

Marc, signalé par J. Kunze, *Marcus Eremita*, 1895, p. 51-53, et, ce qui est plus important, qu'en conséquence de cet échange plusieurs morceaux de « Macaire » sont passés parmi les écrits de Marc, en particulier *Hom. V*, *VIII* § *2-6*, *XIX* § *8-7*, *XXXVII* ; mais est-ce bien transfert ? n'est-ce pas plutôt emprunt ? en ce cas, le témoignage de Marc devrait être joint à celui d'Isaïe.

(1) Cf. *P. G.*, LXXXII, 1144 A ; LXXXIII, 432 B ; CIII, 88 C. Pour toute la période suivante, deux Messaliens seulement sont désignés par leur nom : un certain Alexandre qui fomenta des troubles à Constantinople au temps d'Atticus (+ 425), au dire de s. Nil (*P. G.*, LXXIX, 997 A), et fut peut-être l'occasion du synode qui se réunit en cette ville en 426 ; et un peu plus tard Lampetius déjà mentionné, auteur d'un *Testament* perdu qui fit scandale.

(2) Cf. L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1920, p. 337-344. J'ai noté déjà la concordance possible du titre qui recouvre l'homélie *LI* d'Oxford.

encore de ses conseils spirituels et de ses expériences mystiques. Mais, dès lors qu'il est reconnu pour ce qu'il était et ce qu'il doit rester, à savoir un docteur messalien et « pneumatique » (1), il ne saurait plus passer, quelque regret qu'on ait, pour un docteur de l'Église catholique ; sa pensée comporte une part d'éléments malsains qui la rendent impropre à nourrir la pensée chrétienne.

Farnborough. André WILMART.

LES TRAVAUX DE Mgr WAFFELAERT, ÉVÊQUE DE BRUGES,

SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

Sa Sainteté le Pape Benoît XV, en conférant le saint Pallium à Sa Grandeur Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, à l'occasion de son Jubilé sacerdotal (1870-1920) et épiscopal (1895-1920), donnait à l'évêque jubilaire cet éloge bien significatif : « Inter plura pietatis, ecclesiastici zeli et charitatis opera, quibus Amplitudo Tua Revma per viginti quinque annos honestavit episcopale ministerium in Brugensi dioecesi, *id peculiariter in honorem et meritum tibi cedit quod pro viribus egisti ut quamplures in vulgus libros optime scriptos edideris* (2). »

Ces *libri optime scripti* se rapportent surtout à la mystique, entendue au sens large de ce mot. Car les ouvrages du savant évêque de Bruges (3) vont tous au même but, le but qu'il poursuit dans son apostolat comme Docteur et

(1) Cf. *P. G.*, LXXXIII, 432 A ; LXXXVI, 49 (nos *11* et *13*). Ces textes donnent au nom traditionnel des *Homélies « pneumatiques »* son sens précis.

(2) Decretum S. C. Consist. 21 maii 1920, dans les COLLATIONES BRUGENSES, t. XX, p. 290.

(3) Nous ne parlons pas ici des ouvrages de théologie morale, que Mgr Waffelaert publia comme professeur au grand séminaire de Bruges.

Pasteur des âmes : « *Duc nos quo tendimus* (1) ad lucem quam inhabitas. » Il veut conduire les âmes à la Lumière, que Dieu habite, qui est Dieu même ; il veut les introduire dans la vie d'union intime avec Dieu, par la connaissance et l'amour.

A peine assis sur le siège épiscopal de Bruges, Mgr Waffelaert fonda la revue de sciences ecclésiastiques : Collationes Brugenses (1896), et lui-même y collabora d'une manière très active. C'est dans cette revue qu'il publia successivement son grand et remarquable travail de synthèse théologique, sous le titre : *Meditationes theologicae*. Bientôt parurent une adaptation française et une traduction flamande. Les *Méditations théologiques* (2) nous font *connaître* Dieu en Lui-même et dans ses œuvres, et en même temps, en excitant nos pieuses affections, nous font *aimer* Dieu d'un amour plus parfait.

Les *Méditations théologiques* n'étaient encore qu'une préparation et un acheminement vers le grand idéal pratique : *la vie d'union intime, constante et consciente avec Dieu*. Elles conduisaient le lecteur jusqu'au seuil de la théologie mystique : des études subséquentes allaient l'y introduire.

Ces études seront avant tout des travaux fouillés, approfondis, écrits pour les prêtres dans la revue : Collationes Brugenses ; le fruit de ces études sera ensuite condensé dans des brochures ou opuscules de grande vulgarisation.

En 1911 : *Prospectus generalis in theologiam mysticam seu manuductio ad praxim unionis contemplativae cum Deo* dans Collationes Brugenses, t. XVI, p. 321 ss., 377 ss. C'est une introduction à la théologie mystique, prise dans le sens large de ce mot ; cette introduction est construite sur la doctrine de S. Thomas. Elle fut publiée en français sous le titre : *La mystique et la perfection chrétienne* (3).

(1) C'est la devise de Mgr Waffelaert.

(2) Voici le titre complet : *Méditations théologiques. Exposé scientifique du dogme catholique*. Deux vol. Nouvelle édition complétée. Bruges, Beyaert ; Paris, Lethielleux, 1919.

(3) Bruges, Dehaene-Bossuyt, 1911.

En 1912 commence la publication d'une étude remarquable de théologie mystique proprement dite : *Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera scriptorum contemplativorum adque ipsam contemplationem divinam exercendam ;* la publication se poursuit pendant trois années : Collationes Brugenses, t. XVII, XVIII et XIX. C'est surtout la doctrine du *Bienheureux Ruusbrouck* qui est étudiée ici à fond, et comparée à celle de S. Jean de la Croix ; et pour les dons du Saint-Esprit, qui sont les « principes élicitifs de la contemplation », avec la doctrine des maîtres de la théologie scolastique, le B. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin et S. Bonaventure. Ce sera le grand et durable honneur de Mgr Waffelaert d'avoir remis en lumière la sublime doctrine de l'admirable contemplatif que fut le Bienheureux Ruusbrouck. Pour le faire, il avait le double avantage d'être un théologien profond et de comprendre à fond le texte original, le vieux flamand dont s'est servi Ruusbrouck. De grands esprits, tel Bossuet par exemple, se sont mépris sur la doctrine du Bienheureux, sans doute parce qu'ils ignoraient la langue dont il s'est servi.

En 1913 le savant évêque donnait, dans son discours prosynodal, une magnifique synthèse de la perfection chrétienne : Collationes Brugenses, t. XVIII, p. 337. Cet aperçu général nous a fourni la matière d'un petit livre, qui au seuil même de la grande guerre ouvrait la série : *Het geestelijk leven* (La vie spirituelle) (1).

A cette bibliothèque spirituelle (2) Sa Grandeur a bien voulu, outre son bienveillant Patronage, accorder son active collaboration, en écrivant pendant les loisirs forcés de la guerre deux opuscules : *L'union de l'âme aimante avec Dieu* et *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu.*

Voici le titre complet du premier volume : *L'Union de l'âme aimante avec Dieu ou Guide vers la perfection chrétienne d'après la doctrine du Bienheureux Ruus-*

(1) Chan. J. Mahieu. *La vie spirituelle*, avec un aperçu général par Mgr Waffelaert, évêque de Bruges. Traduction française par l'abbé Rod. Hoornaert, Bruges. Beyaert, 1919.

(2) Voir Revue d'Ascétique et de Mystique, 1re année, p. 97.

brouck (1). C'est un exposé doctrinal et pratique, formant un tout complet et continu : c'est vraiment un *Guide de la perfection chrétienne*, et, ce qui est de nature à relever le haut intérêt de l'œuvre, c'est qu'elle a été construite d'*après la doctrine du Bienheureux Ruusbrouck*. Une étude approfondie et une fréquentation assidue des écrits admirables du grand Mystique flamand en ont fourni les éléments. On ne pourra plus écrire sur la doctrine de Ruusbrouck, sans recourir à ce petit volume de 240 pages et à l'étude plus fouillée que nous signalions tantôt.

Le second volume est intitulé : *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu ou les trois voies du chemin de la perfection* (2). L'âme aimante, telle une *colombe*, prend son essor vers Dieu en suivant les trois voies du chemin de la perfection : elle *se dégage* de la terre, surtout par la pratique des vertus morales : c'est *la voie purgative*. Cette partie contient une dissertation sur *les vertus morales en général*. — Dégagée et libre, l'âme *prend son essor vers Dieu* et le *trouve* déjà par l'exercice des trois vertus théologales : c'est *la voie illuminative*. C'est un exposé théologique, où le lecteur cultivé pourra se nourrir copieusement de science théologique et de « piété théologale ». — L'âme arrive au terme de son pèlerinage spirituel : elle *goûte* Dieu, *elle trouve le repos en Dieu :* c'est *la voie unitive*. Ce n'est plus seulement l'union *médiate*, où « Dieu, comme dit Ruusbrouck, donne *sa grâce* pour agir », mais l'union *immédiate*, où Dieu « se donne *Lui-même* pour jouir ». Ici, le savant auteur a repris plus à fond une étude, déjà entreprise dans l'*Union de l'âme aimante avec Dieu* (p. 175 ss.), l'étude de l'union de l'âme avec le Saint-Esprit : d'après lui, cette union serait établie par une relation entre le Saint-Esprit — relation qui Lui serait *personnelle et propre* — et la *personne* humaine qui se trouve par là réellement élevée à la dignité d'enfant de Dieu.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail cette ques-

(1) Traduit du flamand par l'abbé Rod Hoornaert. Bruges, Soc. St-Augustin, 1916.

(2) Traduit du flamand par l'abbé Rod. Hoornaert. Bruges, Soc. St-Augustin, 1919.

tion : elle est exposée clairement dans *La colombe spirituelle*, et pour la discussion le lecteur est renvoyé à la dissertation parue dans les COLLATIONES BRUGENSES, t. XV et XVI : *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo tum in hac vita tum in vita aeternum beata.*

Cette opinion, le savant Auteur ne prétend pas l'avancer comme certaine, mais comme vraisemblable et probable : car elle trouve un fondement sérieux dans les Ecritures et dans la doctrine des saints Pères, surtout celle des plus anciens, particulièrement des Pères Grecs. Et, pour le dire en passant, on n'écarte pas cette opinion en réfutant simplement le théologien Petau : car telle qu'elle est exposée et défendue, elle échappe précisément aux difficultés qu'on oppose ordinairement à la thèse de Petau.

Monseigneur de Bruges a bien mérité des études de mystique. Ses travaux scientiques occupent une place marquante dans le renouveau de science mystique, qu'on est heureux de constater dans ces temps d'autre part si tristes et si pleins de menaces. Nous pourrions ajouter que grâce surtout à la féconde initiative qu'il a prise en créant dans son séminaire un cours de théologie ascétique et mystique, grâce aussi à ses exhortations et encouragements, il a contribué puissamment à former, dans son clergé en particulier, un courant d'aspirations généreuses vers une vie de perfection, ascétique et mystique. *Doctorem vitae habuimus in terra nostra.*

Et c'est un devoir vivement senti de reconnaissance, qui nous a dicté ces quelques lignes dans la REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE.

Bruges. Chan. J. MAHIEU.

COMPTES RENDUS

Chanoine A. Saudreau. — *Manuel de spiritualité*. 2e éd. revue et augmentée, Angers, Grassin, 1920, 12°, 358 p., 4 fr. 20. — *L'idéal de l'âme fervente*, Angers, Grassin, 1920, 12°, 474 p., 6 fr. 60.

Chanoine Touzery. — *Théologie ascétique*, t. 1 : *Purification de l'âme*. Rodez, Imprimerie catholique, 1918, 8°, VIII-372 p.

R. P. F. Bouchage, C. SS. R. — *Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs*. Nouv. édit. augmentée, Paris, Beauchesne, 1919, 2 vol., 12°, XVI-350 et 314 p., 8 fr.

Les trois ouvrages réunis ici s'adressent à diverses classes de lecteurs et emploient des méthodes différentes dans leur exposition ; tous cependant ont ce but commun de donner sur les principes de la vie spirituelle un enseignement sérieux, solide, complet, accessible cependant à ceux même qui débutent dans cette étude. Comment chacun d'eux a-t-il compris ce programme général et comment l'a-t-il réalisé ?

1. Le *Manuel* de M. Saudreau a été composé en vue de fournir aux candidats du *Brevet d'instruction religieuse* institué à Angers, le moyen de répondre sur l'article de leur programme concernant les notions fondamentales de la vie spirituelle. Le savant auteur a donc voulu délibérément faire ici un ouvrage élémentaire, il l'a fait d'une façon excellente, et il ne se trompe point en exprimant l'espoir que son livre sera utile à bien d'autres qu'à ses destinataires primitifs. L'exposé est clair, précis, très bien ordonné, ce qui n'est pas un mince mérite en pareille matière ; la doctrine est forte, solide, ne reculant pas devant les principes les plus austères de la perfection, et en même temps encourageant et soutenant sans cesse les âmes par la pensée toujours présente de l'union à Dieu dans la charité, terme de tous les efforts de l'âme. Le volume comprend trois parties consa-

crées au *combat spirituel* contre les obstacles à la perfection ; à la *pratique de la piété* et à l'acquisition des vertus ; aux *moyens* d'avancer dans la piété : autrement dit aux deux voies purgative et illuminative et à ce que Le Gaudier appelle les *instrumenta perfectionis* (prière, direction, examens, fréquentation des sacrements, etc.). La *voie unitive* est simplement indiquée à la fin du volume : ce qui la concerne est développé dans un second ouvrage récent de M. Saudreau, complément de celui-ci (cf. p. 343) : l'*Idéal de l'âme fervente*. Là, le but de l'auteur est « de faire aspirer à la vie unitive. » Pour cela trois parties : le *but à atteindre*, la perfection, puis : les *moyens à employer*, avec de très bons chapitres sur les voies de la grâce, la fidélité à en suivre les inspirations, la réparation des infidélités, les épreuves et les moyens d'en profiter ; enfin, les vertus *parfaites* où est étudiée la pratique des principales vertus dans la vie unitive (vertus théologales, humilité, amour des croix...) On appréciera dans la nouvelle édition du Manuel comme on l'a fait dans la première, les indications bibliographiques, sobres mais très bien choisies, qui la terminent ; il y a là tout un plan de lectures ascétiques qui sera un guide fort utile. On pourrait évidemment l'allonger sans difficultés, mais tout l'essentiel y est ; tout au plus regrettera-t-on de ne pas y voir figurer Bérulle, la traduction de Le Gaudier ou celles toutes récentes de Ruysbrouk et de Louis de Blois par les Bénédictins. Un complément fort utile pour un Manuel serait une table analytique et des titres encore plus fréquents en tête des paragraphes ; la matière étant très bien divisée, il serait facile de les ajouter. On peut se demander aussi s'il n'eût pas été mieux de grouper à part la doctrine sur le *péché* et si le chapitre, fort bon du reste, sur la mortification ne serait pas mieux à sa place dans la première partie sur le combat spirituel.

Dans la préface de l'*Idéal*, M. Saudreau résume le parallèle qu'il a traité plus largement ailleurs entre les auteurs modernes de spiritualité qui, développant les principes posés au seizième siècle par Cano, ne font guère voir que la lutte contre les défauts et les efforts pour acquérir les vertus, tandis que les anciens insistaient davantage sur les effets admirables de la grâce dans les âmes généreuses et sur le bonheur de la vie parfaite. Il est très vrai qu'il y a eu et qu'il y a encore chez certains des défiances exagérées à l'égard de tout ce qui est vie unitive, vie mystique ; que parfois on réduit trop exclusivement la vie spirituelle à une *ascèse* au sens propre du mot. Mais je crois que le développement des deux tendances qu'oppose M. Sandreau a été et est encore, en fait, beaucoup moins simple et moins unilinéaire qu'il ne semble le supposer. Quel moderne (parmi ceux qui comptent) a fait à la lutte contre soi-même une part plus forte que les Pères du désert et Cassien qui les résume ? Et, s'il est vrai

que l'*Imitation* parle longuement des douceurs de la vie intérieure, n'est-ce pas elle aussi qui a énoncé la fameuse formule, que M. Saudreau cite du reste lui-même en bonne place (*Idéal*, p. 174) : « Plus tu te feras violence, plus tu feras de progrès », et n'est-ce pas elle encore qui a tant insisté sur la nécessité de distinguer toujours les douceurs de la visite divine, que Dieu peut nous retirer, et la charité essentielle qui se marque par les actes ?

Aussi je ne sais si l'auteur de l'Imitation eût accepté sans y ajouter aucune précision, la formule de M. Saudreau (*Manuel*, p. 205, cf. p. 219) que « l'Oraison ne reste pénible qu'à ceux qui ne veulent pas se vaincre, ni faire de sacrifices. » Que ce soit là la marche la plus ordinaire des choses, je le crois, moi aussi : mais une formule aussi absolue ne risque-t-elle pas de décourager les âmes qui malgré leur générosité auront toujours effort à faire pour prier ? Et ces âmes ne sont pas si rares, même parmi celles qui sont arrivées à cette oraison d'union amoureuse à Dieu sur laquelle M. Saudreau insiste avec tant de raison. De même aurais-je voulu voir aussi compléter le critérium donné (*Idéal*, p. 297) comme marque de l'appel divin à cette oraison, savoir Dieu « rendant (à l'âme) très pénible la méditation et lui faisant trouver une profonde satisfaction à demeurer seule avec Lui, occupée à l'aimer. » Il y a là sans doute une marque de l'appel divin, mais plus sûre encore et non moins universellement recommandée est celle du *fruit* que l'âme retire de cette nouvelle forme d'oraison comme humilité, générosité, fidélité à ses devoirs et aux inspirations de la grâce. — Mais ce sont là des points de détail et j'ai déjà trop insisté sur quelques lignes d'un ouvrage qui, à travers sa forme toute simple, manifeste une grande science et une longue expérience de la vie spirituelle et qui répond parfaitement au but que s'est proposé l'auteur.

2. La *Théologie ascétique* de M. Touzery est, en partie, une œuvre collective : chargé pendant de longues années de diriger les travaux des conférences ecclésiastiques du diocèse de Rodez sur les matières de spiritualité et d'en coordonner les résultats, l'auteur a eu l'heureuse idée de reprendre une vieille tradition de notre Eglise de France et de donner au public le meilleur des travaux souvent excellents qu'il a eu en mains. Je crois d'ailleurs qu'il y a beaucoup mis du sien, ne fût-ce que pour le plan de l'ouvrage qui est très bon. Le présent volume est consacré à l'étude de la *voie purgative* et comprend cinq chapitres : 1. justification du pécheur ; 2. lutte contre les tentations ; 3. extirpation des vices ; 4. rémission des offenses vénielles ; 5. satisfaction. On remarquera la part très large faite à la conversion et au retour du pécheur à Dieu, ainsi que le chapitre spécial consacré à la satisfaction et à la *réparation* des péchés passés. Le P. Marchetti a examiné ici même (numéro de janvier, p. 44-46) la question de

savoir s'il convient, dans les traités de théologie ascétique, de consacrer un chapitre à la conversion et a répondu affirmativement. M. Touzery répond dans le même sens et à lire son exposé, tout élémentaire qu'il est, on sent qu'il à raison, mieux que par toutes les démonstrations. Théoriquement, en effet, la tendance à la perfection chrétienne suppose l'âme déjà en possession de la vie de la grâce ; en fait cependant, pour les âmes d'adultes qui viennent ou reviennent à Dieu, beaucoup des démarches, des pratiques, des états qui précèdent leur conversion et la préparent, relèvent plus naturellement de la théologie ascétique que de la théologie morale : fidélité aux inspirations de la grâce prévenante, humilité de l'esprit et du cœur, méditation de la fin de l'homme, crainte et confiance...

Non moins utile est le chapitre, trop souvent oublié, sur la *réparation* : pour beaucoup des âmes qui tendent à la perfection le péché grave, pour presque toutes des infidélités notables, sont des réalités de leur vie passée, réalités qui devront nécessairement donner toujours à leur amour pour Dieu une nuance spéciale perpétuant en elles cet esprit de réparation pénitente, dont il est par suite indispensable d'étudier les manifestations dans toute ascétique complète.

M. Touzery présente son exposé sans aucun appareil d'érudition et comme un simple secours offert à ses confrères pour leur ministère paroissial. On regrettera cette suppression trop absolue des références : elles eussent augmenté l'utilité d'un ouvrage qui sous sa forme modeste contient beaucoup de doctrine solide et plus d'une remarque très personnelle.

3. Le *Catéchisme ascétique* du R. P. Bouchage est, comme le *Manuel* de M. Saudreau, une réédition, mais ici une réédition complètement refondue de l'ouvrage publié en 1916 par le vénérable auteur pour répondre à un vœu du Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires.

Le but de l'ouvrage est donc de fournir un livre de texte, aux leçons de théologie ascétique des grands séminaires. Car, bien que le mot de *pastoral* figure dans le titre, l'enseignement de la théologie pastorale proprement dite n'y est pas abordé : ce mot rappelle seulement une des particularités les plus heureuses de l'ouvrage. Le Révérend Père, en effet, entre son premier livre consacré à l'étude générale des voies purgative et illuminative, et le troisième réservé à la voie unitive, en place un deuxième qu'il intitule « Illuminative spéciale et vertus cléricales » et où il étudie l'*ascétisme spécial* de la vie sacerdotale et du ministère paroissial auxquels doivent se préparer les séminaristes ses lecteurs. — Nulle part, peut-être autant que dans la vie spirituelle, n'est fréquente et préjudiciable à la fois, l'illusion qui consiste à croire qu'une fois connus et acceptés les principes généraux, il sera facile et inévitable de voir les conséquences et applica-

tions qui en résultent pour le détail de notre conduite et d'y être fidèle dans la pratique quotidienne de nos devoirs d'état. Il est donc indispensable d'entrer dans ces conclusions particulières et de voir se multiplier les traités d'ascétique *spéciale* ; mais pour cela il ne suffit évidemment pas de dédier à telle catégorie d'âmes un exposé des généralités de l'ascèse chrétienne, : il y faut un vrai travail d'adaptation. C'est ce qu'a bien compris et réalisé le P. Bouchage.

Pour l'ensemble de la doctrine, il suffit de dire qu'elle est tout entière inspirée des écrits de S. Alphonse de Liguori, et que, comme dans ces écrits, une grande solidité s'y unit d'une façon remarquable à une tendre piété et à une onction pénétrante.

Ces précieuses qualités feront regretter d'autant plus le manque d'ordre et de précision qui est malheureusement très sensible dans cet ouvrage. La forme de catéchisme par demandes et réponses, choisie par l'auteur, a de grands avantages de clarté et de précision : mais, à une condition, c'est que la réponse traite toujours bien exactement le point précis indiqué par la question et que les questions elles-mêmes, étant groupées très naturellement, servent à souligner pas à pas la marche de l'exposition. Or ici ces deux conditions font vraiment trop souvent défaut. Par exemple, t. II, p. 126, à propos des méthodes d'oraison, p. 214, n. 3, à propos de la souffrance et de sa place dans le plan divin, les questions posées, fort importantes, sont plus éludées que discutées et résolues (1) ; dans bien d'autres cas une définition est annoncée et la réponse n'apporte que quelques traits justes, mais vagues et insuffisants pour caractériser l'objet à définir, par exemple t. II, p. 20 (union mystique), p. 119 (homme d'oraison), p. 144 (vie contemplative). De plus trop de questions, portant sur des remarques incidentes ou des digressions, empêchent de suivre le développement régulier de la pensée et nuisent beaucoup à la clarté, surtout dans un ouvrage destiné à l'enseignement, dans lequel les grandes lignes devraient être très nettement marquées. Par suite, des questions comme l'oraison mentale sont traitées à plusieurs endroits sans qu'on puisse bien voir quelle partie du sujet est abordée dans chacun d'eux ; les conseils relatifs à la méditation et ceux qui concernent la contemplation sont souvent mêlés (par exemple, p. 146, 150, 158...) Il en résulte que la doctrine de l'auteur, au fond très juste et très sage, risque d'être mal comprise, surtout par des débutants. Il insiste, par exemple, beaucoup sur l'oraison considérée comme jouissance de Dieu (t. II, p. 16, 96, 130, 157) et montre fort justement que « craindre de chercher les consolations divines, ce serait... faire preuve d'un jansénisme absurde » (p. 130) : mais on

(1) La réponse est donnée plus loin, page 148 225 et 237, mais les étudiants iront-ils l'y chercher ?

pourrait craindre que certains de ces développements ne donnent le change à des débutants sur ce qui est l'essentiel de l'oraison. L'auteur note bien, p. 123, qu'une âme peut « être et avancer dans la voie unitive sans éprouver, au moins sensiblement, les ardeurs du Saint-Esprit. » Mais la synthèse de ces différents principes aurait dû être mieux marquée. Parfois du reste elle sera difficile à faire, par exemple, au sujet de la *vexata quaestio* : la contemplation est-elle nécessaire à la perfection? (t. II, p. 139) ... « pour conformer ainsi toute notre volonté à la volonté de Dieu, la contemplation ordinaire, active, celle qui dépend de notre libre application à Dieu et à l'étude de ses volontés, est *indispensable* », et p. 17 « Bien que l'état d'oraison profonde appellée contemplation soit communément accompagné de cette éminente charité... l'état contemplatif proprement dit n'est pas indispensable à l'héroïcité des vertus. » Si on rapproche ce second passage des pp. 145-147, où est encore touchée la même question, on pourra *conjecturer* que l'auteur regarde comme nécessaire la contemplation active, non la contemplation infuse et passive : mais la chose n'est pas claire, et ne le sera surtout pas pour les lecteurs auxquels est destiné l'ouvrage.

Et de nouveau on en vient à regretter doublement ces défauts, graves dans un livre d'enseignement, à la vue des choses excellentes, de la doctrine solide, des remarques justes et personnelles, de l'esprit surnaturel profond et communicatif qui remplissent le livre du R. P. Bouchage : ils ne l'empêcheront ni d'être utile, ni de faire du bien, mais ils le rendront difficile à employer selon le vœu de l'auteur comme comme livre d'enseignement.

Toulouse Joseph DE GUIBERT, S. J.

Mgr Laveille, vicaire général de Meaux. — *L'abbé Henri Chaumont, fondateur de trois sociétés salésiennes (1838-1896)*. — Tours, Mame, et Paris, Téqui, 1919, XX-580 p.

La biographie de ce prêtre de Paris, fondateur des trois Associations des Filles, des Prêtres, et des Fils de S. François de Sales, présente un réel intérêt, d'abord pour tous ceux qui s'occupent de diriger vers la perfection les âmes retenues dans le monde par leurs devoirs d'état et ensuite, au point de vue spéculatif, parce que manifestant indirectement les procédés et les tendances de l'école salésienne à notre époque.

Ce n'est pas qu'on y relève une doctrine spirituelle particulière : l'abbé Chaumont faisait profession de n'en avoir pas d'autre que celle

du saint Evêque de Genève, et il se l'était tellement assimilée que les expressions mêmes et les mots du Saint ont déteint sur son style. Ce qui est au contraire particulièrement intéressant dans ce livre, c'est l'application détaillée de la doctrine du grand Docteur faite aux états de vie les plus différents, la mise en œuvre des actions et des souffrances de la vie quotidienne la plus ordinaire en vue du travail de la sanctification.

Mais comme les idées d'un maître prennent, en traversant l'esprit du disciple même le plus fidèle, un tour particulier, il n'est pas sans intérêt de signaler sur quels enseignements de S. François de Sales l'abbé Chaumont mettait particulièrement l'accent.

Aucun de ceux qui connaissent de S. François de Sales autre chose que la surface fleurie et aimable de ses discours ne s'étonnera de voir l'abbé Chaumont exiger de ses disciples une humilité rigoureuse, une abnégation parfaite, une mortification allant jusqu'à l'usage des instruments de pénitence inclusivement. Ce qu'on attendait moins, c'est l'insistance avec laquelle il réclame en son nom la rigueur de la méthode, l'asservissement de l'âme (au moins dans les débuts) à des pratiques minutieuses, le brisement de la volonté par la soumission absolue à un directeur. Faisons ici la part de la nécessité où l'on se trouve pour former des débutants de recourir à des procédés un peu mécaniques dont ils se débarrasseront eux-mêmes au fur et à mesure de leurs progrès ; il importe davantage est de signaler « le visage de règle » souriant et affable sur commande (p. 329), — les méthodes très efficaces, mais très assujettissantes des *Probations* auxquelles on soumet non seulement les âmes qui commencent, mais encore régulièrement, de trois en trois ans et de sept en sept ans, celles qui sont les plus avancées, — enfin l'intransigeance avec laquelle on voit à certaines pages de ce livre l'abbé Chaumont traiter les âmes qui se sont confiées à lui et exiger d'elles une obéissance de jugement inconnue même dans les instituts qui en font le vœu (1).

Car ce prêtre, si attaché au culte du S. Esprit, n'avait pas grande confiance dans les efforts individuels pour saisir la direction que ses mouvements impriment à l'âme intérieure. L'importance extrême donnée au directeur humain a amené M. Chaumont à la création de la deuxième en date de ses Sociétés salésiennes, celle des Prêtres : c'est en voyant l'inexpérience de beaucoup de confesseurs en cette matière qu'il a voulu créer dans le clergé séculier un groupe de Prêtres capables de diriger selon l'esprit de S. François de Sales, les membres de sa première Société (2). — Si M. Chaumont professe que

(1) Cf. du même auteur : *Madame Carré de Malberg*, Tours, Mame, 1917, p. 442 et 443 : *item*, p. 298 à 303.

(2) « Pour le service de ses Filles et pour le bien du clergé », dit M. le ch. Collin dans la préface, « M. Chaumout a fondé une modeste

le prêtre « ne doit intervenir dans la direction que comme organe du Saint-Esprit » (p. 353) ; que « le directeur, c'est le Saint-Esprit ; le prêtre est son serviteur... » il semble agir parfois comme si le Saint-Esprit parlait, non au dirigé, mais au directeur. Il est en effet tout préoccupé d'assurer une parfaite obéissance de jugement aux décisions de celui-ci. Or, si cette autorité, que M. Chaumont attribue au prêtre, p. 377-378, s'entend bien d'abord de la soumission due aux Supérieurs ecclésiastiques hiérarchiques qui représentent directement pour tous les fidèles l'autorité de Dieu ; si encore elle se conçoit pour les Supérieurs religieux parce que l'Eglise en approuvant la Règle ou les constitutions de leur Ordre, les investit de son pouvoir vis-à-vis de ceux qui font vœu de pratiquer les conseils évangéliques selon cette Règle ou ces Constitutions : elle se comprend moins aisément vis-à-vis d'un directeur que chacun choisit librement, qu'il peut librement quitter, dont finalement l'autorité sur telle âme en particulier dépend uniquement du choix toujours révocable que cette âme en a fait. Ici on ne peut parler d'obéissance que dans un sens analogique puisque l'autorité de l'Église, dès qu'il s'agit de la désignation de la personne concrète et particulière du directeur, n'intervient plus — et que chacun reste libre de choisir et de quitter celui que, dans cette hypothèse, il se donne lui-même pour Supérieur. Cela étant, il peut paraître excessif d'exiger la soumission du jugement comme réponse finale à des objections de valeur sérieuse et qui ne semblent même pas avoir été discutées (1).

Il est vrai que ces tendances au brisement de la volonté (et nous ajoutons : du jugement personnel) M. le chanoine Collin (Lettre-préface de la *Vie de Mme Carré de Malberg*, p. VI) croit les retrouver dans S. François de Sales « ce doux et impitoyable *massacreur* de la volonté » — et cela explique la prépondérance qu'elles ont dans une école de spiritualité qui se réclame exclusivement de lui.

En relevant tous ces traits de rigueur dans la méthode ou d'extrême soumission au directeur, nous ne nous proposons pas un but de critique. Les œuvres de M. Chaumont ont été bénies de Dieu dans leur développement et approuvées par l'Eglise ; cela nous suffit pour que nous les jugions bonnes et salutaires pour les âmes. Ce que nous voulons, c'est mettre en relief certains traits de la spiritualité salésienne telle qu'on la comprend dans les différentes familles de

association sacerdotale... » Cf. du même auteur, *Mme Carré de Malberg* Mame, 1917, p. 56 et 187 sur un directeur insuffisant ; p. 192 sur la fondation des « Prêtres de l'Esprit de Jésus » — et dans la *Vie de M. Chaumont*, p. 346 « le principal but de la Société des Prêtres) est de former des prêtres directeurs ».

(1) Voir : *Mme Carré de Malberg*, p. 301.

M. Chaumont. Et nous croyons pouvoir en déduire les remarques suivantes :

1. La spiritualité salésienne est méthodique, astreignante, et même jusqu'à un certain point « mécanique ». Par nécessité d'enseignement, il en est de même de toute spiritualité dès qu'on veut la rendre concrète et assimilable à des débutants : par entraînement aussi et par peur de perdre l'essentiel en se dépouillant de l'accessoire, il en est de même, dans toutes les écoles, de ceux qui s'attachent trop étroitement à la lettre d'un Docteur particulier ou aux traditions spéciales d'un Ordre religieux. — Donc toute comparaison avec d'autres spiritualités comme celle qui est instituée à la page 550 provient d'un manque d'information : dire qu'à côté de la voie de S. Ignace (1), le Saint-Esprit a suscité celle de S. Philippe de Néri plus spontanée, plus libre, plus individuelle : rattacher pêle-mêle à la voie de S. Philippe de Néri, S. Charles Borromée, S. François de Sales, le card. de Bérulle, M. Olier et l'abbé Chaumont : cela appellerait beaucoup de distinctions qu'il serait trop long de faire ici. — Toute spiritualité orthodoxe a un caractère de liberté parce que l'Esprit de l'Evangile et de l'Eglise est un esprit de liberté intérieure pour l'âme capable de suivre les inspirations qu'elle reçoit d'en haut ; toute spiritualité par là même qu'elle est un enseignement, qu'elle soit bénédictine, ignatienne ou salésienne, contient une série de procédés, de recettes, d'attitudes commandées et extérieures, indispensables aux débutants. — Les écrivains qui ne connaissent qu'une méthode notent généralement chez les autres, lorsqu'ils en parlent, toute cette partie superficielle et extérieure qui se voit au premier abord et négligent d'aller jusqu'à l'intérieur où ils retrouveraient (par hypothèse) l'essentiel de la spiritualité chrétienne et catholique : l'union de l'âme avec Dieu dans l'accomplissement de ses volontés.

2. Noter la place qu'occupe le directeur et l'idée qu'on se fait de

(1) L'abbé Chaumont dont la formation secondaire avait été notablement écourtée, dont les études ecclésiastiques n'avaient pas dépassé les cinq ans du grand séminaire, n'avait jamais eu le temps d'étudier les autres écoles de spiritualité. Les dangers qu'il voyait dans la lecture de sainte Thérèse (*Mme Carré de Malberg*, p. 217), la manière dont il se représente la pratique de l'obéissance dans la Compagnie de Jésus (p. 383) ne témoignent pas de beaucoup d'érudition. Absorbé par un ministère écrasant, il n'a jamais pu donner à l'étude, pas plus qu'à la composition de ses ouvrages, le temps qui eût été désirable. C'est ce qui explique, dans ses écrits, certaines expressions un peu vagues qui ont donné lieu à des accusations de quiétisme. L'abbé Chaumont en est fort éloigné ; et, sur ce point comme sur tous les autres, il professe simplement la doctrine de l'Eglise. Des amis plus avertis ont fait disparaître ces phrases moins exactes des éditions suivantes de ses ouvrages.

l'obéissance qui lui est due, dans un Institut sans vœux. Parler de spontanéité et de liberté là où on exige une obéissance véritablement aveugle à un Supérieur qui ne tient son mandat que d'un acte toujours révocable de l'inférieur, appelle une distinction : oui, il y a spontanéité et liberté dans le choix qui est fait et dans la possibilité de le changer; non, il n'y a ni spontanéité ni liberté dans la soumission du jugement exigée envers un directeur, même librement choisi. De plus, précisément parce que ce choix n'a pas été ratifié par l'Eglise comme l'est le vœu d'obéissance du religieux, il ne présente pas les mêmes garanties : et l'abdication du jugement imposée en vertu de ce choix restera toujours un acte quelque peu hasardeux.

Ces remarques faites, ajoutons que Mgr Laveille raconte la vie de son héros en un style simple, clair et agréable à lire et qui laisse transparaître par endroits le profond sentiment religieux du narrateur. Aussi le livre est-il bon, édifiant et instructif, parce qu'il montre comment dans le monde ou dans le clergé séculier une tendance sérieuse et efficace à la perfection est rendue possible et pratique en suivant les enseignements de S. François de Sales adaptés par l'abbé Chaumont aux conditions actuelles de vie des prêtres et des femmes du monde.

Toulouse. Henri LALANDE.

CHRONIQUE

Documents.

— Les Collationes Dioecesis Tornacensis, t. 17, p. (117), mai 1920, publient la note officielle suivante au sujet de l'ouvrage annoncé plus haut, p. 303 :

Avis au Clergé. — On vient de publier un ouvrage intitulé « *la Stigmatisée Belge Louise Lateau de Bois-d'Haine* » avec l'*imprimatur* de Malines. Le manuscrit de ce livre nous avait été présenté, mais nous n'avions pas cru pouvoir en permettre l'impression à cause de certaines allégations et de diverses personnalités qui exigent de notre part les plus formelles réserves.

Sans entrer dans le détail et sans ouvrir aucune discussion, nous tenons du moins à déclarer, pour rendre justice à la mémoire de Mgr Du Rousseaux, notre vénéré prédécesseur, que le rôle que lui prête cette publication ne répond pas à la réalité des faits ni aux documents authentiques qui sont entre nos mains. Il n'est pas, pour des raisons très graves, opportun de livrer aujourd'hui ces écrits à la publicité.

En attendant l'heure de parler et d'agir. Nous prévenons spécialement le clergé que notre silence ne peut être interprété comme un assentiment quelconque donné à ce qui a paru et à ce qui peut paraître encore sur les affaires de Bois-d'Haine et les événements du diocèse de Tournay, quand même l'approbation aurait été obtenue dans un autre diocèse.

Tournay, le 28 juin 1920. † Am.-M., *Ev. de Tournay.*

— Prêtre et apôtre (juillet 1920, p. 543-544) publie un passage des instructions données par Mgr Chollet, archevêque de Cambrai, aux vicaires généraux chargés de la visite canonique dans les couvents de son diocèse :

« Parmi les livres, surtout dans les communautés religieuses, voyez s'il n'en existe pas qui, sous des apparences de profonde piété, propagent ou un semi-quiétisme, ou une vie intérieure simplifiée, ou une certaine spiritualité récente dite de la « Voie », ou la dévotion au Christ ressuscité à l'exclusion de la dévotion à la Passion du Sauveur.

« L'esprit d'ordre et de pauvreté y éternise les objets et les livres. Une expérience constante a fait retrouver sur les rayons de leurs bibliothèques, à côté d'ouvrages irréprochables ou des livres des saints, des productions plus ou moins anonymes ou pseudonymes, où le jansénisme et le quiétisme se cachent sous les dehors les plus dévots. Les âmes religieuses s'édifient dans ces lectures qui les faussent. N'avons-nous pas vu, il y a une trentaine d'années, un pieux aumônier de religieuses rééditer un ouvrage du janséniste Duguet et le répandre avec un zèle digne d'une meilleure cause... Et récemment encore ne recevions-nous pas un lot de livres qu'on nous offrait pour nos prêtres et parmi lesquels se rencontraient maints ouvrages de Quesnel et de Duguet ?

« Voici quelques titres des ouvrages que vous êtes exposés à rencontrer dans cette catégorie de lectures dangereuses (1) :

Prières pour faire en commun le matin et le soir dans une famille chrétienne, composées par M. de Laval (Isaac Le Maitre de Sacy).

Imitation de J.-C. (traduction faite sous le faux nom de du Breuil, prieur de Saint-Val). Paris, 1663.

Mésenguy, *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament*, avec des éclaircissements et des réflexions. Paris, 1737.

Effusions du cœur ou entretiens spirituels et affectifs sur chaque verset des Psaumes et des Cantiques de l'Eglise. Paris. 1716, 4 vol. (de Dom Morel).

Imitation de J.-C., traduite nouvellement avec une prière affective ou effusion de cœur à la fin de chaque chapitre. Paris, J. Vincent, 1722, 1724, etc.

Idée de la conversion du pécheur, ou explication des qualités d'une vraie pénitence, tirée des Saintes Ecritures et de la tradition de l'Eglise. 1731.

Instructions théologiques et morales sur le Symbole. La Haye, 1719 (de Nicole).

Traité de l'oraison et de la prière. Paris, 1679, etc. (de Nicole).

De l'honneur qui est dû à Dieu et à ses Saints dans ses mystères. Paris, 1726.

Regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du « Pater ». Paris, 1703 (par le P. Prou).

Devoirs des vierges chrétiennes, tirés de l'*Ecriture et des Pères.* Paris, 1727 (par Paccori).

Règles chrétiennes pour faire saintement toutes ses actions, dressées en faveur des enfants qui se font instruire dans les écoles chrétiennes. Troyes, 1820 (réédition de l'ouvrage du janséniste Paccori).

Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de

(1) Pour abréger nous omettons dans la liste dressée par Mgr Chollet les ouvrages qui figurent déjà au Catalogue de l'Index et qu'il est facile d'y trouver. (N. D. L. R.)

N.-S. et de la S. Vierge et sur les dimanches et les fêtes de l'année. Paris, 1695 (de Quesnel).

Jésus-Christ pénitent ou exercices de piété pour le temps de Carême. Paris, 1697 (de Quesnel).

Jour évangélique ou 366 vérités tirées de la morale du Nouveau Test. Liège, 1699 (de Quesnel).

Le bonheur de la mort chrétienne. Paris, 1693 (de Quesnel).

Exercices de piété pour le renouvellement annuel des trois consécrations du baptême, de la profession religieuse et du sacerdoce. Paris, 1684 (de Quesnel).

Instructions chrétiennes et élévations à Dieu sur la Passion. Paris, 1702 (de Quesnel).

Epîtres et Evangiles pour toute l'année, etc. Paris, 1705 (de Quesnel).

Pensées pieuses tirées des réflexions morales du N. T. Paris, 1711 (de Quesnel).

Histoire de la vie de Jésus-Christ. Paris, chez Josset, souvent réimprimée (de Nic. Le Tourneux).

Conduite d'une dame chrétienne. Paris, 1725 (de Duguet).

Caractères de la Charité. Paris, 1725, réédité en 1888, à Lille, sous le titre de l'*Or pur de la vraie charité* (de Duguet).

Traité de la confiance chrétienne. 1728 (de Fourquevaux).

Centurie de méditations, par l'abbé Richard. 1698 (de Dom Gerberon).

Manuel du chrétien, contenant le livre des Psaumes, le Nouveau Testament, etc. Cologne, 1740 (de Le Gros).

Gémissements d'une âme pénitente, par le P. Guibaud. Bruxelles, 1788.

Traité de pénitence, Paris, Hérissant, 1734 (de Hamon).

Entretiens d'une âme avec Dieu, Avignon, 1740 (de Hamon).

Traités de piété, Paris, 1689 (de Hamon).

Brève exposition pour parvenir sûrement à la perfection. Paris, chez Michallet (de La Combe).

Avis pour la confession et la communion. Verdun, 1742 (les avis pour la communion sont de Bourdaloue, mais les avis pour la confession sont de Quesnel).

La vie de l'esprit pour s'avancer en l'exercice de l'oraison. Lyon, 1663.

Tyrrel (P.), *La religion extérieure.* Paris, 1902.

Avis salutaires d'un serviteur de Dieu. Paris, 1890, contient l'opuscule de La Combe cité plus haut ».

— Signalons dans les Etudes ecclésiastiques, avril 1919, p. 100 et juillet 1919, p. 183, une intéressante et amicale controverse entre partisans et adversaires de la récitation, dans le ministère paroissial, des heures du Bréviaire à leur moment liturgique. Les deux méthodes ont leurs avantages et leurs inconvénients : la grande difficulté pratique consiste à trouver le temps de l'oraison du matin quand on récite Matines et Laudes à l'aurore. Certains (pas de ceux qui écrivent dans les Etudes ecclésiastiques) suppriment la difficulté en supprimant l'oraison mentale qui ferait partie de ce qu'ils appellent la piété moderne. — Même lorsqu'on rejette cette solution par trop

simpliste, il faut pourtant avouer que la récitation de Complies, Matines et Laudes avant 3 heures de l'après-midi, bien que parfaitement régulière au point de vue de l'obligation, est un contre-sens liturgique qu'il est souhaitable d'éviter lorsque le devoir d'état n'y force pas. — On se trouve donc placé entre deux desiderata également respectables : d'une part sauvegarder l'oraison mentale en lui réservant la première et la meilleure heure du jour — et de l'autre, donner à la prière officielle de l'Eglise sa plénitude de sens en la récitant au moment de la journée pour lequel elle a été faite. — La *R. A. M.* ne manquera pas de porter à la connaissance de ses lecteurs toutes les tentatives de conciliation qui lui seront signalées entre ces deux tendances également louables.

— Prêtre et Apôtre (juin 1920 p. 492-494) contient un curieux et intéressant document sur la Vie commune du clergé si fort encouragée par le nouveau Code (canon 134). On en décrit la réalisation, tentée au presbytère de Ham (Somme) sous une forme qui intéresse tout particulièrement l'ascétisme. Nous citons plusieurs passages qui nous ont paru spécialement intéressants sur une question si actuelle : « La vie commune est non seulement un remède à l'isolement... mais aussi une école de piété, de dévouement, d'action. Elle crée une atmosphère surnaturelle particulièrement favorable au plein épanouissement de la vie sacerdotale... Le règlement de vie qui exigerait une volonté de fer dans l'isolement d'un presbytère, s'observe tout naturellement en communauté...

« Il est bien entendu en effet que la vie commune ne consiste pas seulement dans la mise en action des moyens humains, toujours plus nombreux et certainement plus puissants quand on est trois ou quatre prêtres réunis, mais essentiellement dans une adaptation de la vie religieuse au ministère paroissial. — Si la vie commune n'est pas cela, elle ne sera qu'une nouveauté *sans lendemain*, et c'est ce qui explique certains échecs qui ne doivent nullement nous émouvoir. — Aux exercices habituellement communs nous en avons ajouté d'autres qui, au premier abord, étant donné le ministère très absorbant de nos nombreuses paroisses, surprennent plutôt, mais qui nous ont paru très utiles, comme chaque semaine l'*Heure sainte* et le *Conseil*, où non seulement nous examinons les affaires courantes, mais où nous devons nous dire réciproquement nos vérités et nous faire les remarques opportunes. »

La principale difficulté est prévue : celle du recrutement. « Il est nécessaire, sinon que les membres se choisissent, du moins qu'ils ne soient pas contraints de s'adjoindre n'importe quel confrère au tempérament peut-être très différent. » Malheureusement la solution indiquée n'est pas suffisante : « Un règlement précis, sévère, pourra déjà jouer par lui-même un rôle efficace dans cette délicate question du

recrutement. » La difficulté sera précisément que l'Ordinaire puisse trouver des prêtres joignant aux autres conditions nécessaires pour être nommé à ce poste, celle d'accepter le règlement déjà établi pour la communauté : il est vrai que c'est là surtout qu'il faut compter sur l'Esprit de Dieu pour attirer les âmes à cette vie aussi féconde que sanctifiante.

Suit une série de conceptions extrêmement surnaturelles et pratiques sur le ministère pastoral en commun dans des régions peu chrétiennes, — et qui ont surtout le grand intérêt d'être déjà réalisées.

Revues.

— La *Pia Unione di S. Paolo Apostolo* a commencé à publier en 1920 un Bollettino del Clero Romano (Piazza della Pigna, 131, Roma, Lire 8 par an) qui contient une rubrique régulière d'ascétisme. Dans le premier numéro le P. Goretti, S. J. y donne une étude sur *Gli studi psicologici e la direzione delle anime.*

— La Vie Spirituelle a consacré au mois de juin un numéro spécial à la *dévotion au Sacré-Cœur* (R. P. Hugon, *Les fondements théologiques de la dévotion ;* R. P. Garrigou-Lagrange, *Le Cœur Eucharistique de Jésus ;* R. P. Bernadot, *Le Développement historique de la dévotion ;* R. P. Carme, *Sa Pratique ;* Dom Maréchaux, *Ses fruits ;* M. A. Gonon, *Un modèle : Ste Marguerite-Marie*).

— En janvier 1921 reparaîtra chez de Gigord, à Paris (5 fr. par an, U. P. 6 fr.) le Recrutement sacerdotal qui avait cessé sa publication en 1914. La revue reste bimestrielle et garde son programme : recrutement et formation du clergé, clergé séculier et régulier, clergé de la métropole et des missions : c'est dire que, comme par le passé, les questions d'ascétisme, spécialement tout ce qui regarde la *vocation* sacerdotale ou religieuse et la formation spirituelle des jeunes clercs, y occuperont une très large place. Aux anciens membres du comité de direction, MM. les Chan. Ardant et Coste et le R. P. Delbrel S. J. ; viennent se joindre MM. les Chan. Lahargou, président de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne*, et Delattre, Sup. du Grand Séminaire d'Arras, ainsi que le R. P. Montillet, S. J. : les délicates questions auxquelles se consacre la Revue y seront donc traitées avec la même compétence, la même largeur et le même sérieux que par le passé.

Encyclopédies.

Le fascicule 13 du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* (Paris, Letouzey, 1920) nous apporte quelques courtes mais substantielles notices sur *Anne de Jésus* (Trinitaire), la *Vén. Anne de Jésus*, Carmélite, la *Vén. Anne de S. Augustin* et la *Bienh. Anne de*

S. Barthélemy. — Nous aurions aimé que le P. Marie-Joseph qui nous donne sur les trois dernières, toutes compagnes de Ste Thérèse, de si précieux renseignements historiques, y joignit une brève analyse de leurs écrits et des documents de haute valeur ascétique et mystique qu'ils renferment.

— Dans les fascicules 48 et 49 du *Dictionnaire de Théologie catholique* (Paris, Letouzey, 1920) nous trouvons bien des articles intéressant les études d'Ascétique et de Mystique. Signalons l'article du P. Bernard sur *le P. Grou*, trop bref et trop superficiel pour un écrivain qui méritait par sa valeur et par l'énorme diffusion de ses écrits une étude plus approfondie ; — ceux de Dom Autore sur les deux *Guigues*, généraux des Chartreux et écrivains ascétiques ; — de M. Vernet sur *Guillaume d'Auvergne*, muet sur sa doctrine spirituelle ; — du même sur les *Guillelmites* ; — une note trop courte du P. Bernard sur *le P. Guilloré* ; — un travail fort intéressant du P. Largent sur *Madame Guyon* qui nous donne un fidèle résumé des travaux récents sur les questions qui la concernent ; — une note de Dom Autore sur *Hagen* le fécond et savant écrivain chartreux du quinzième siècle ; — une autre du P. Edouard d'Alençon sur *Harphius* le mystique franciscain de la même époque ; — du même sur *Henri de Baume* et les écrits qui lui sont attribués ; — quelques lignes sur *Hayneufve* ; — une notice sur *Hélyot* l'historien des Ordres religieux ; — enfin une étude de M. Vernet sur *Ste Hildegarde* où la partie spirituelle de son œuvre n'est pas développée comme elle le mériterait ; — enfin de Dom Autore, une notice sur *Hilton*, l'écrivain ascétique anglais auquel quelques-uns ont cru pouvoir attribuer l'*Imitation de J.-C.*

En général, ces articles sont conçus d'un point de vue trop strictement dogmatique ou historique ; les questions qui concernent la vie spirituelle, les doctrines des grands écrivains ascétiques et mystiques paraissent délibérément écartées ou à peine effleurées. Il semble pourtant que ces questions et ces doctrines font de droit partie de « la théologie catholique » et étant donnée la valeur ordinaire des articles du Dictionnaire, il est regrettable qu'elles n'y reçoivent pas le développement qu'elles méritent.

— Dans le fascicule 16 du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, Beauchesne, 1920, il faut mentionner d'abord l'article *Mysticisme* du P. Roure (col. 1014-1024) : l'auteur ne veut pas donner une étude *théologique* des phénomènes mystiques, mais seulement « revendiquer contre le naturalisme la réalité des états mystiques, établir qu'ils ne peuvent se ramener à des phénomènes d'ordre naturel, normaux ou anormaux, mais qu'ils jouissent de caractères propres qui les rangent dans un ordre à part. » On regrettera certai-

nement la discrétion du P. R. dans le développement de son travail : à côté des dimensions d'autres articles dans le même Dictionnaire, son exposé paraîtra un peu sommaire, vu l'importance du sujet. — Dans l'article de M. Jacquier sur *Les Mystères païens et Saint Paul*, nos études ont à retenir surtout le § 3 : *Terminologie et doctrines pauliniennes : leur comparaison avec la terminologie et les idées des religions de mystères* (col. 982-998) ; l'auteur y étudie longuement les termes de μυστήριον, πνεῦμα, ψυχή, γνῶσις, νοῦς, δόξα.

Editions.

Les PP. Bénédictins de Wisques, viennent de nous donner un nouveau volume de leur belle traduction des *Œuvres de Ruysbroeck*, t. III, 12°, 280 p., Bruxelles, Vromant, 1920. Ce volume est occupé tout entier par l'ouvrage capital du grand contemplatif, l'*Ornement des noces spirituelles* et par le petit traité de l'*Anneau* qui en forme le complément. La traduction est faite, comme pour les volumes précédents sur l'édition flamande de David : celui-ci n'a malheureusement pu, pour ce traité, mettre la dernière main à son œuvre ; les traducteurs se sont aidés particulièrement de la version latine faite sous les yeux même de l'auteur, en 1358, par son disciple et ami Guillaume Jordaens. Dans leur introduction, les RR. PP. estiment le grand traité de l'*Ornement des noces* antérieur à 1336 ; il était dirigé principalement contre Bloemardine qui paraît à la tête des *Frères du libre Esprit* à Bruxelles entre 1330 et 1335 ; il serait aussi antérieur à la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique (29 janvier 1336) et le petit traité de l'*Anneau* aurait été écrit peu après dans le dessein d'ajouter quelques précisions. L'introduction donne en outre une bonne analyse du traité et quelques détails sur sa diffusion et son influence. Comme de juste pour un ouvrage si important, les notes explicatives, très courtes, mais très substantielles, ont été multipliées dans ce volume. Souhaitons l'achèvement prochain de cette commode et excellente publication.

— Le R. P. J. M. March, S. J. a commencé à publier à Barcelone chez R. Casulleras, une *Biblioteca manual sobre la Compañía de Jesús* dont le premier volume intéresse nos études. Il contient en effet une édition commode (16°, XV-98 p., 2 fr., 1920) de l'autobiographie de S. Ignace de Loyola recueillie par le P. Gonzales de Camara et éditée dans la vaste collection des *Monumenta historica Soc. Iesu*. Les passages latins ou italiens de Gonzales sont traduits en espagnol. Une introduction et quelques notes éclairent le texte.

— Le R. P. Lemonnyer, O. P., consacre le 2e volume de la collection *La vie spirituelle* publiée par lui, à *traduire* et *commenter* le *de Divinis moribus* attribué à S. Thomas d'Aquin (*A l'exemple de Notre*

Père, 18°, XIV-118 p., Lille, Desclée, 1920, 3 fr.) De tous côtés on invite les fidèles à recourir pour nourrir leurs âmes aux grands maîtres de la spiritualité catholique : rien de mieux, mais à condition qu'on tienne compte des deux remarques fort justes du P. Lemonnyer (p. XII) : les écrits de ces maîtres sont nés « dans une atmosphère intellectuelle et religieuse très différente de celle où nous vivons. » Des éclaircissements sont donc nécessaires pour les rendre pleinement intelligibles aux lecteurs ordinaires. « Ou bien, n'étant pas prévenu et l'esprit tout occupé d'autres conceptions spirituelles, il est à craindre que l'on ne fasse pas de différence entre cette ancienne spiritualité et telle ou telle production du jour, et que, sans s'en douter, on ne ramène la forte doctrine nourricière de S. Thomas à ces pensées communes dont on vit et qui ne la valent pas toujours. » Et la chose, ajouterons-nous, est d'autant plus facile que les pensées communes, ne sont le plus souvent qu'un délayage, une transcription médiocre et affadie des grands écrivains spirituels : faute d'un commentaire approprié, les lecteurs non avertis ne feront pas la différence entre les deux catégories d'ouvrages. Il est donc fort à souhaiter de voir se multiplier ces éditions commentées d'écrits anciens. Le volume du P. Lemonnyer en est un exemple excellent. On peut en rapprocher le texte commenté de *La prière de Saint Clément Romain* publié par M. Aigrain dans la Vie et les arts liturgiques t. 6 (1920) p. 559-567 : ce travail est un fragment d'un volume de « lectures commentées » des Pères de l'Eglice, à paraître prochainement chez Bloud sous le titre : *Pour qu'on lise les Pères*. A en juger par cet échantillon, ce volume lui aussi sera un modèle du genre.

Publications diverses.

— Le très beau livre de M. P. Bureau sur l'*Indiscipline des mœurs* (8°, 608 p., Paris, Bloud et Gay, 1920) se présente à nous comme une « étude de science sociale » : nous ne sommes pas qualifiés ici pour rien ajouter aux éloges décernés par les maîtres de cette science à un livre qu'on a pu juger le meilleur de ceux qu'a suscités l'angoissante question de la dépopulation. Mais il doit être signalé à nos lecteurs, précisément parce qu'il dépasse de beaucoup cette question particulière à laquelle on sera porté à le rattacher. C'est la question non seulement de la *morale*, au sens strict du mot, mais aussi de la *discipline* sexuelle qui est envisagée dans toute son ampleur. Fidèle à son propriogramme et à la méthode reçue de Le Play et d'Henri de Tourville, M. Bureau en appelle toujours aux faits sociaux qu'il étudie avec une pénétration et une loyauté remarquables. On n'en sera que plus intéressé par les chapitres 8, sur le *célibat volontaire* et 10 sur la *fécondité et la continence*, où les conclusions rigoureusement objecti-

ves de ce chercheur viennent rejoindre les vues les plus traditionnelles et les plus centrales de l'ascétisme chrétien : on sentira à les lire combien les conseils de cet ascétisme, tant aux célibataires qu'au gens mariés, s'articulent fortement à la seule conception socialement possible et féconde d'une discipline sexuelle complète. On remarquera en particulier les pages où l'auteur, après avoir vigoureusement flétri la doctrine et les manœuvres néomaltusiennes, ne craint pas d'examiner courageusement en face le problème de l'hyperfécondité et plaide non moins vigoureusement pour une large pratique de la continence dans le mariage, retrouvant comme conclusion de ses études sociales les conseils mêmes que son sens chrétien si fin et si averti dictait à un S. François de Sales.

— Le *Thesaurus Doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici* (Paris, Beauchesne, 1920, 8° XVIII-794 p., 35 fr.) de M. F. Cavallera est destiné d'abord aux études de Théologie dogmatique, et dans ce domaine il rendra des services qu'un long usage permettra seul d'apprécier à leur juste valeur. Beaucoup plus riche que Denzinger-Bannwart (spécialement en ce qui concerne les lettres des papes, soit anciennes décrétales, soit encycliques récentes, de Léon XIII en particulier), beaucoup plus abondant en indications dogmatiques, historiques et critiques, il est surtout conçu sur un plan tout différent : à l'ordre purement chronologique de Denzinger est substitué un ordre logique (entendu fort largement du reste et faisant une part considérable au point de vue historique). A première vue plus d'un regrettera peut-être l'ordre ancien : je crois que l'index chronologique qui termine le volume permettra d'en retrouver ici tous les avantages essentiels ; mais par-dessus tout, l'ordre choisi par M. C. met à la disposition des théologiens et historiens du dogme un instrument excellent pour l'étude capitale des formules dogmatiques et de leur développement. Un index des matières et des mots extrêmement riche vient compléter les avantages qu'assure déjà le groupement des formules. C'est dire l'utilité de ce volume pour l'étude des fondements dogmatiques de la vie spirituelle, et même de certaines questions qui ressortissent plus directement à la théologie ascétique, comme les controverses médiévales sur la vie religieuse, ou à la mystique, comme les diverses erreurs relatives à la contemplation. Souhaitons cependant que nous puissions posséder sans trop tarder un recueil des documents ecclésiastiques relatifs à la vie spirituelle et qu'il soit fait avec autant d'intelligence et de compétence.

— *Une adoratrice du Sacré-Cœur* (Turin, Imprimerie Salésienne, 1920, VII-141 p. ; la 1re édition est épuisée, une seconde, plus complète est sous presse) contient l'autobiographie d'une religieuse italienne de l'Adoration perpétuelle du S. C. de Lyon, la Sœur Marie-Joséphine (1880-1917). Il ne nous appartient pas de porter ici un

jugement sur les faveurs extraordinaires qui remplirent cette vie, mais qui échappèrent aux yeux de tous, hors les supérieurs et directeurs de la jeune religieuse sur l'ordre de qui fut composé cet écrit. Mais il est certain que telles qu'elles sont dans leur simplicité, ces notes intimes constituent un document fort intéressant, en particulier pour suivre les étapes successives d'une âme d'enfant et de jeune fille dans l'intelligence de plus en plus complète des éléments divers de la vie parfaite.

— *S. François de Sales à la Visitation* par l'abbé J. Lecercq (Bruxelles, Dewit, 1920, 214 p.) est un délicieux recueil de textes du saint Docteur extraits de ses *Entretiens spirituels*. Très habilement ajustés les uns et les autres, ils forment mis à bout, tout un petit traité d'excellente spiritualité. Regrettons seulement le ton légèrement goguenard de la préface et la vulgarité affectée de certains passages : ce sont là imperfections de jeunesse qui déparent légèrement un livre aussi intéresant qu'édifiant.

— Monsieur J. Gass a publié dans le *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg* en 1919 et 1920, une série de notices sur les *Bibliothèques ecclésiastiques alsaciennes pendant la révolution* (couvents de Strasbourg, 1919, p. 40 s. ; couvents bénédictins d'Alsace, 1919, p. 276 s., 372 s. ; Cisterciens, Augustins, Dominicains, 1920, p. 115 s.) : ces articles contiennent une foule de détails précieux sur la formation et l'histoire de ces bibliothèques, si importantes pour l'histoire de la littérature spirituelle.

— *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540 door Wouter Nijhof*. La 5e livraison a paru. Voici les numéros qui intéressent les anciens écrits ascétiques et mystiques en langue néerlandaise : Numéros 526 ; 527 ; 591-593 ; 602 ; 618 : 621-628 ; 635-642 ; 647-650 , 676 ; 682 ; 692 ; 693.

— Le P. Geerebaert S. J., vient de faire paraître une traduction néerlandaise des *Exercices spirituels* de S. Ignace (Alken, « Bode van het H. Hart », 8°, 125 p., 1920) faite d'après l'autographe espagnol et les données de la nouvelle édition critique de Madrid. Une introduction caractérise le livre lui-même et les traductions néerlandaises antérieures.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Farges, Mgr. A. — Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de théologie mystique, à l'usage des Séminaires, du clergé et des gens du monde. Paris, Bonne presse, 8°, 640 p., 12 fr.

X. — Chronique théologique : Ascétique et Mystique. — *Ami du Clergé*, 37, 449-458.

X. — Elenchus bibliographicus : XXX, Practica Ascetica. — *Biblica*, I, 419-420.

Signale divers recueils de méditations sur l'Ecriture sainte et les ouvrages sur l'utilisation de la Bible dans la vie chrétienne.

Voir plus haut p. 382, **Bouchage, Saudreau**; p. 396, **Goretti** ; p. 401, **Gass.**

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

d'Herbigny M. S. J. — L'étude théologique de la Vie divine. — *Recherches de Sc. rel.* 11, 137-169.

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité ; elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Eymieu A. — La loi de la vie ; vie dans la nature — vie dans la surnature — *Etudes*, 164, 524-543 ; 165, 33-44.

Miriam. — La vie intérieure. Nature ; nécessité et avantages ; pratique ; union d'esprit, union de cœur, union de volonté avec N.-S.— *Prêtre et Apôtre*, 1, 388 ; 426 : 459 ; 486 ; 519 ; 616.

Joyce G. H. S. J. — The catholic doctrine of Grace. London, Burns. Oates and Washbourne, XIV-267 p. 6 s.

Legrand A. — De mediis ad perfectionem. — *Collat. Brugens.*, 29, 186-191.

Explique le texte : *gratia Dei mecum.*

Naval F. C.M.F. — De christiana perfectione. — *Comment. pro Religios.* 1, 236-242.

La perfection est essentiellement dans la charité, accidentellement dans les conseils ascétiques et les œuvres de surérogation ; dans la charité considérée à la fois comme *habitus* permanent et comme exercice fréquent de ses actes ; cette charité parfaite peut exister dans la seule voie ascétique, sans qu'il soit nécessaire à l'âme d'entrer dans la voie mystique.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Peillaube E. — La maîtrise de soi et la réforme du caractère : la structure du caractère individuel. — *Revue de Philos.* 20, 137-155.

Bergmann W. — Die Seelenleiden der Nervösen. Freiburg-i-B., Herder, 8°, XVI-240 p. 9 m.

Stockle A. S. J. — Zur Psychologie des Glaubenszweifels. (2e éd. revue) Mergentheim, Ohlinger, 8°, VIII-72 p., 3 m. 40.

Foxwel W. J. — The temptations of Jesus. London, Soc. f. prom. chr. knowl., 8°, VIII-194 p., 6 s. 6 d.

Hosten E. — De obedientia. — *Collat. Brug.* 20, 323-332.

Darles de Vohaldes L. — Examenes particulares.— I. Sobre la soberbia y la humildad. Barcelona, L. Gili, 1919, 12°, 200 p., 2 pes.

Zimmermann J. S. J. — Dankbarkeit. — *Stimmen*, 99, 481-494.

Bessmer J. S. J. — Die Lüge der ersten Kinderjahre, — Die Lügen der Schulzeit, — *Stimmen*, 99, 217-228, 334-348.

Voir plus haut : p. 399, Bureau.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Capelle L. — Les âmes généreuses. Leur rôle, leurs récompenses. Paris, Beauchesne, 8°, XXVIII-524 p., 12 fr.

Joret D. — L'élément fondamental de l'état mystique. — *Vie spirit.*, 2, 283-502 ; 358-377 ; 449-464.

D'après les confidences des mystiques, l'élément fondamental de la contemplation consiste dans un mouvement passif d'amour pour Dieu qui aboutit d'ordinaire à un certain sentiment de présence ; comment ce mouvement s'explique selon la théologie thomiste, comment il apparaît dans la conscience psychologique de façon à constituer l'état mystique.

Bover J. M. — S.J. — De mystica unione « in Christo Jesu » secundum B. Paulum. — *Biblica* 1, 309-326.

L'union « in Christo Iesu » telle que la décrit S. Paul a, lorsquelle est parfaite, tous les caractères d'une union mystique proprement dite avec le Christ.

Louismet D. O.S.B. — Divine contemplation for all. London, Burns, Oates, XI-195 p. 5 s. 6 d.

Withmann W. F. — The social character of christian mysticism. — *Anglican theolog. review*, mars 1920.

Watkin E. I. — The philosophy of mysticism. London, Grant Richards, 8°, 412 p., 21 s.

Voir le MONTH., 136, 274-278.

Voir aussi plus haut : p. 392, L. Lateau p. 397, Roure.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Sempé L. — Les trois degrés de l'oraison ordinaire. — *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 560-565.

Oraison discursive, affective, de simplicité.

Longhaye G. S. J. — Retraite annuelle de huit jours, d'après les exercices de S. Ignace. Notes, plans, cadres, développements. Tournai, Casterman, 8°, 726 p., 15 fr.

Jugie M. — La prière pour l'unité chrétienne. Paris, Bonne Presse, 16°, IX-556 p., 6 fr.

Motifs de la prière pour l'unité ; sa place dans la vie chrétienne ; formules.

Gemelli A. O.F.M. — Lo spírito che deve animare la devozione al Sacro Cuore. — *Riv. del clero italiano*, 1, 294-299.

Gemelli A. O.F.M., **Cavagna A.**, **Olgiati F.** — L'educazione eucaristica degli nomini, — della donna, — dei giovani. — *Riv. del Clero ital.*, 1, 435-461.

Girard F. — Marie mère des hommes, ou Marie mère de grâce. — *Rev. du clerg. fr.*, 101, 161-171 ; 241-254 ; 359-370.

Voir plus haut : p. 396, Vie Spirituelle ; p. 394, Etudes ecclésiastiques.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Gouraud (Mgr). — Pour les prêtres en retraite ; Directoire de vie sacerdotale. Paris, Beauchesne, 8°, 312 p., 7 fr.

Principes directeurs de la vie sacerdotale ; fonctions du prêtre ; ses principales vertus : directions pratiques.

Corral O. S. J. — El estado sacerdotal y la santitad. — *Sal terræ* (Santander), 9, 590-602.

Seisdedos y Sanz J. S. J. — El sacerdote y el Parroco. Barcelona, Editorial. Barcel., 12°, 272 p,

Ascétisme du prêtre et particulièrement du curé.

Rodrigo P. — La vida comun en el clero seglar. — *Revista eccles.* (Valladolid) 24-2, 122-125.

Milanese F. — La convivenza del clero secolare. — *Riv. del clero ital.* 1, 408-414.

Marqués R. — Apuntes ascético-morales sobre la dirección espiritual de los seminaristas. Sevilla, E. de las Heras, 12°. 206 p., 2 pes.

Mennini F. — Ho la vocazione? Catanzaro, Giovane Calabria, 12°, 125 p., 2 l.

Bethléem E. — Catéchisme de l'éducation. Paris, Bonne Presse, 1919, 8°, 512 p.

Education physique, morale, surnaturelle.

Stieglitz H. — Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen. Kempten, Kösel, 12°, XIV-156 p., 4 m. 80.

Salsmans J. — Geestelijke leiding van studenten. — *Pastor bonus* (Bruxelles), 1, 70-78.

Voir plus haut : p. 395, **Prêtre et apôtre** ; p. 396, **Recrutement sacerdotal.**

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Hugueny E. O. P. — **Psaumes** et cantiques du petit Office de la Sainte Vierge. — Traduction, commentaire, méditation. Tournai, Casterman, 12°, V-442 p., 6 fr.

Moisset Ch. — Les **Psaumes** et la vie chrétienne. Le Psautier selon la Vulgate traduit et commenté, Lille, Desclée, 12°, 335 p., 5 fr.

Avec une bonne table analytique du Psautier au point de vue de la piété.

Miller A. O. S.B. — Die **Psalmen** übersetzt und erklärt. (= *Ecclesia Orans*, IV-V) Freiburg-i-B., Herder, 12°, XII-296 et IV-268 p., 11,50 et 9,50.

Ghedini G. — Una lettera autografa di S. **Antonio abate ?** — *Scuola cattol.* 18, 247-250.

Reproduit traduit et commente un fragment de lettre grecque sur papyrus, publié en 1917 par Bell qui se demandait s'il ne fallait pas y voir un autographe du saint adressé à Ammon ; G. conclut que ce n'est ni un autographe, ni un original, mais pourrait être la traduction d'une lettre authentique écrite en copte.

Lefort Th. — Le texte original de la règle de S. **Pachôme.** — *Comptes-r. des I. et B. L.*, août 1919, 341-348.

Villecourt L. O. S. B. — Homélies spirituelles de **Macaire** en arabe, sous le nom de Siméon Stylite. — *Rev. Orient. chrét.*, 1919, 21, 337-344.

Wilmart A. O. S. B. — La tradition de l'**Hypotypose** ou traité sur l'ascèse attribué à S. **Grégoire de Nysse.** — *Revue Orient. chrét.*, 1919, 21, 412-421.

« Mieux vaut conclure... que l'Hypotypose, compilation du Ve ou du VIe siècle, nous a été livrée indûment sous le nom de S. Grégoire de Nysse. »

Ficarra A. — La preghiera cristiana. Lettera di S. **Agostino** a Proba Faltonia. Introduzione e note di A. F. — Girgenti, Montes, 1919, L. 1,25.

S. **Bernard's.** — Sermons on the Canticle of canticles, transl. by a priester of Mount Malleray. — I. Dublin, Browne, 497 p.

Heilmann A. — *Seelenbuch der* Gottesfreunde. Perlen **deutscher Mystik**, Freiburg-i-B., Herder, 12°, VIII-360 p., 18 m.

Mori A. — Giullari di Dio : S. **Francesco**, F. **Jacopone**, B. **Ugo Panziera**, **il Bianco da Siena**. Canti scelti ed annotati. Milano, Vita e pensiero, 16°, 186 p., 5 l.

Vitaletti G. — Laudi spirituali (S. **Francesco**, **Jacopone**, **Feo Belcari**, **Savonarola**). — *Fiori di let. asc. e mist.*, 14. Firenze, Giannini, 32°, XII-108 p., 4 l. 50.

Maria Magd. de Pazzi (S.) — Estasi e lettere, ed. **I. Pannoncini.** — *Fiori*, 20. Firenze, Giannini, 32°, XIV-93 p., L. 4,50.

Morteau A. — L'**Imitation de J. C.**, traduction revue de Lamennais, *plan detaillé et notes marginales*. Paris, Beauchesne, 32°, XII-358 p. 6 fr.

Borros S. J. — Tesoro ascético de **San Alonso Rodriguez**, coleccionado por el P. B. Barcelona, Editorial Ibérica, 12°, 184 p.

Vie et Révélations de Ste **Marguerite Marie Alacoque**. Paris, Lib., S. Paul, 12°, 264 p.

Autobiographie complétée par des extraits des autres écrits et éclaircie par des notes ; édition manuelle reproduisant avec références exactes le texte de la grande édition de Mgr Gauthey.

Gabriele dell'Addolorata (San). — Lettere. Montalto Marche, Tip. S. Giuseppe, 250 p. L. 2,50.

Voir plus haut : p. 398, **Ruysbroeck**, **S. Ignace** ; p. 399, **Lemonnyer**, **Aigrain.**

II. — DOCUMENTS.

Bihlmeyer H. O. S. B. — Wahre Gottsucher. Worte und Winke der Heiligen, III. Freiburg-i-B., Herder, 12°. VIII-96 p.

Deux volumes du même recueil ont paru à la même librairie en 1913, 1919.

du Bourg J. — Le Carmel. — *Vie spirit.*, 2, 326-352 : 412-419.

Etude sur l'ordre des Carmes et leur vie spirituelle.

Noble D. O. P. — Le frère convers dominicain. Le Saulchoir-Kain (Belgique), 46 p.

Littré S. — La conversion de Littré. — *Correspondant*, 25 sept., 280, 991-1006.

Le Cerf J. S. M. — Notice sur le « Message du Cœur de Jésus au cœur du prêtre ». — Retraites inspirées par cet appel touchant, données à Ars (juillet-sept. 1919). Paris, Beauchesne, 8°, XL-246 p., 7 fr.

X. — Etat actuel de la vie monastique en Grèce — *Echos d'Orient*, 20, 214-220.

Résume un mémoire du Métropolite d'Athènes sur ce sujet.

Voir plus haut : p. 400, une **Adoratrice**.

III. — TRAVAUX.

Meikle W. — The vocabulary of « patience » in the New Testament. *Expositor*, avril.

Pacheu J. — L'expérience mystique de **Macaire** l'Egyptien. — *Revue de Philos.*, 20, 109-136.

Dutilleul J. — L'idéal monastique au moyen âge, d'après les témoignages du temps, — *Etudes*, 164, 129-155.

Examine le problème psychologique posé par le grand nombre des vocations religieuses aux XIe-XIIe siècles : « En droit, si l'on étudie les familles monastiques, que faisaient-elles entrevoir aux candidats à la vie religieuse ? Quelles étaient leurs promesses et leurs conditions ? En fait, si l'on observe ceux qui devenaient moines, par quelles raisons et dans quelles circonstances les meilleurs se décidaient-ils ? »

Bierbaum M. — Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum litterarischen Armuts - und Exemptions-streit des 13 Jahrhund. (1255-1272). Münster, Aschendorff, 8°, XII-406 p., M. 22.

Braunsberger O, S. J. — Herz-Jesu-Verehrung im alten Deutscbland. — *Stimmen*, 99, 193-203.

Cook AA. — A mediæval mystic's « Fiery soliloquy with God. » — *Church. Quarterly rev.*, avril 1920.

Dumas J.M. S. M. — L'ascétique et la mystique de l'Imitation. — *Vie spirit.*, 2, 433-448.

de **Puniet P**. O. S. B. — La place du Christ dans la doctrine de Louis de Blois. — La contemplation d'après Louis de Blois. — *Vie spirit.*, 2, 386-411 ; 465-485.

Navatel J. J. S. J. — La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de S. Ignace. — *Coll. Bibl. Exerc.*, 64, Paris. Lethielleux, 8°, 20 p.

Legrand A. — De mystiek van den H. Joannes van het Kruis. — *Pastor bonus* (Bruxelles), 1, 65-69.

A propos de l'ouvrage d'une Carmélite déchaussée, *Door 'l... tot 'l Al*, Amsterdam, 1918.

Astrain A. S. J. — A la memória del gran asceta Diego Alvarez de Paz S. J., en el tercer centenario de su muerte : 1. La persona. 2. La obra. — *Gregorianum*, 1, 394-424. (Et en brochure séparée).

Zonta G. — Un « carnevale spirituale » alla fine del Cinquecento. — *Studia Sacra* (Padoue), mars 1920.

Brémond H. — Le Cardinal de Retz et la société dévote de son temps. — *Correspondant*, 281, 78-90.

Brémond H. — Le père Surin et le moralisme mystique. — *Les Lettres*, 2, 264-314.

« Moralisme mystique, disons-nous, voulant désigner par là l'union, la fusion réalisée par ces maîtres entre l'ascétisme le plus mortifiant et la plus haute mystique, entre S. Ignace et le Ps. Denis ».

Dudon P, — Le P. Lacombe et Molinos. — *Recherches de sc. rel.*, 11, 182-211.

« Deux questions se posent : 1. Le quiétisme de Mme Guyon et du P. Lacombe se traduisit-il par des fautes contre les mœurs ? 2. quel que soit leur quiétisme, le tiennent-ils, en fait, de Molinos ? »

Bernareggi A. — Le polemiche circa la devozione del Sacro Cuore in Italia, alla fine del 700. — *Scuola cattolica*, 19, 21-36 ; 95-114 ; 155-172.

Von Kleist. — Auffallende Ereignisse an den Christusbilde von Limpias im Jahre 1919. Kirnach, Waisenanstalt, 12°, 126 p. M. 6,50.

Thurston H. S. J. — Limpias and the problem of collective hallucination. — *Month*, 136, 150-163 ; 235-246.

TABLES DU TOME I

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

de Guibert J. — Les Etudes de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre? 5-19
Dudon P. — Le procès de Molinos 20-35
Galtier P. — « Obéissant jusqu'à la mort » 113-149
Gougaud, D. L. — La vie érémitique au Moyen âge.. 209-240 ; 313-328

NOTES ET DOCUMENTS

Marchetti O. — Le seuil de l'Ascétique 36-47
de Grandmaison L. — Sur la forme faible de l'oraison de simplicité 47-49
Claeys-Bouüaert P. — Le principe surnaturel de l'obéissance 50-58
Wilmart, D. A. — La lettre spirituelle de l'abbé Macaire.. 58-84
Picard G. — Le retour de l'âme contemplative à la méditation méthodique 150-155
Cavallera F. — Les plus anciens textes ascétiques chrétiens : 1. Le Testament des douze patriarches ; les Pères Apostoliques. — 2. Le Pasteur d'Hermas... 155-160 ; 351-360
Bainvel J. V. — Les écrits spirituels du P. V. Huby. 161-170 ; 241-263
Marchetti O. — La vertu est-elle un effort? 263-273
P. S. — Observations et remarques de directeurs : 1. — Notes sur la vie mystique 273-279
de Guibert J. — A propos de la contemplation mystique : problèmes actuels et questions de méthode 329-351
Wilmart, D. A. — L'origine véritable des « homélies pneumatiques » 361-377
Mahieu, Ch. J. — Les travaux de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, sur la théologie mystique 377-381

COMPTES RENDUS

Pourrat L. — La spiritualité chrétienne (**A. Malvy**)..... 84-87
Monumenta Historica S. J. — Exercitia spiritualia (**P. Debuchy**)..... 87-91
Butler, D. C. — Benedictine monachism (**Dom F. Cabrol**). 171-177
Naval F. — Theologiae asceticae et mysticae cursus (**J. de Guibert**)..... 177-182
Marmion, D. C. — Le Christ vie de l'âme. Le Christ dans ses mystères (**J. de Guibert**)..... 182-185
Mélanges Watrigant (**F. Cavallera**)..... 185-189
Mercier, S. E. le Card. — La vie intérieure (**J. de Guibert**) 280-288
Durantel J. — S. Thomas et le pseudo-Denis (**F. Cavallera**) 288-291
Seillière E. — Mme Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau (**P. Dudon**)..... 291-292
Sandreau A. — Manuel de spiritualité. — L'idéal de l'âme fervente (**J. de Guibert**)..... 382-384
Touzery. — Théologie ascétique, I (**J. de Guibert**)..... 384-385
Bouchage F. — Cathéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs (**J. de Guibert**)..... 385-387
Laveille, Mgr. — L'abbé Henri Chaumont (**H. Lalande**).. 387-391

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège ; documents..... 92 ; 294 ; 392
Enseignement..... 93 ; 190 ; 293
Revues..... 95 ; 191 ; 299 ; 396
Collections..... 96 ; 193 ; 300
Éditions..... 97 ; 192 ; 398
Encyclopédies..... 396
Publications diverses..... 96 ; 194 ; 301 ; 399
Nécrologie..... 100 ; 168 ; 303

BIBLIOGRAPHIE..... 104-112 ; 200-208 ; 304-312 ; 402-408

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abandon, 105.
Abnégation, 185.
Actes du S. Siège, 92, 294, 400.
Action de grâces, 403.
Allemagne, 207. — Mystiques allemands, 300, 406. — Bibliogr. (langue allemande, 300.
Alsace, 401.
Amour, 105.
Analecta bollandiana, 96.
Angélique (collège), 94.
Anges, 187.
Angleterre, 207, 312.
Apostolat, 309.
Apparitions, 108, 312, 403.
Application des sens, 188.
Ascétique. *Etudes de théologie ascétique et mystique* (J. de Guibert), 6-19. — *Seuil de l'ascétique* (O. Marchetti), 36-47. — *Anciens textes ascétiques chrétiens* (F. Cavallera), 155 ; 351. — Enseignement, 92-95. — Traités, C. r. **Naval**, 177-182, 104-105, 304.
Associations de retraitants, 208.
Auxiliatrices du Purgatoire, 195.

Béguinages, 99, 206.
Béguards, 312.
Belgique, 208 (bis).
Bénédictins, C. r. **D. Butler**, 171-177 — 111, 192, 199, 204, 299, 302, 310.
Bible. Voir Ecriture Sainte.
Biblica, 191.
Bibliographie, 7, 8, 99, 104, 191, 200, 299, 301, 302, 304, 401, 402.
Bibliothèques de religieuses, 392, 401.
Bollettino del Clero romano, 396.
Bonheur, 201, 305.
Bonté de Dieu, 201.

Cambrai, 206.
Cantique des Cantiques, 203, 406.
Caractère (réforme du), 190, 403.
Carmélitaines (Etudes), 96, 299.
Carmélites, 196, 205, 207.
Carmes, 97, 407.
Catalogne, 312.
Catéchisme, 205.
Célibat, 309, 311, 399.
Chamartin, 208.
Charismes, 110.
Charité, 203, 206, 306, 311.
Chemin de croix, 109, 308.
Cisterciennes, 196.
Clergé, 109 — voir Prêtres, Seminaires, Vocations.
Cœur de Jésus, 109, 111, 207, 294-297, 308, 396, 404, 407, 408.
Cœur de Marie, 109.
Collationes Brugenses, 378.
Collections, 96, 193, 398.
Colombie, 208.
Commentarium pro Religiosis, 192.
Communion, 108, 111, 204, 205, 306.
Compagnie de Jésus. C. r. **Monumenta historica**, 87-91, 111, 398.
Contemplation. *Retour à la méditation méthodique* (G. Picard), 150-155. — Notes sur la vie mystique (P. S.), 274-279. — *La contemplation mystique, problèmes et méthode* (J. de Guibert), 329, 351. — Voir *Méditation, Oraison, Mystique*. — 11, 107, 111, 181, 197, 206, 287, 299, 306, 404, 408.
Continence, 399.
Contrition, 306.
Convers (frères), 310, 407.
Conversion, 46, 106, 201, 205, 310, 407.
Correspondance, voir Lettres.
Cours, 104. — Voir Enseignement.
Crainte de Dieu, 201.

Degrés de la vie spirituelle, 44, 105. — Voir Humilité.
Désintéressement, 305.

Désir de la perfection, 201 — des grâces mystiques, 180, 278.
Dévotions, 108, 308, 404.
Didachè, 158.
Dijon, 208.
Direction. 106. 111, 307, 388, 396, 405. — *Observations et remarques de directeurs*, 273.
Discernement des esprits, 187, 357.
Documents d'âme, 205, 310, 400, 407.
Dominicains. 94, 95, 100, 112, 207, 407.
Dons du Saint-Esprit, 201.
Drapeau du Sacré-Cœur, 297.
Droit canonique, 109.

Ecclesia orans (collection), 194.
Ecriture Sainte, 108, 200.
Editions, 97, 192, 398.
Education, 202, 204, 306, 308, 309, 405.
Effort. *La vertu est-elle un effort ?* (O. Marchetti), 263-273.
Enfants, 204-205, 300, 309, 404, 405,.
Enquêtes, 273, 292.
Enseignement de la théologie ascétique et mystique, 92-95, 177-182, 190, 292.
Epiphanie (temps de l'), 205.
Ermites, 206. *La vie érémitique au moyen âge* (L. Gougaud), 209-240, 313-328.
Esclavage de Marie, 308.
Espagne, 207.
Esprit-Saint, 300. — Voir dons du S. Esprit.
Etats de vie, 109, 204, 308, 405.
Etudes carmélitaines, 96, 299.
Etudes ecclésiastiques, 394.
Eucharistie, 111. 112, 207, 404 — voir Communion, Messe, Dévotions.
Examen de conscience, 203. 403.
Exercices spirituels, 108, 203, 401, 404, 408. — Voir Ignace de Loyola à la Table des noms propres.
Expérience religieuse, 305.
Extase, 108.

Fiançailles spirituelles, 108.
Florence, 312.
Foi, 107, 403.
Formalisme, 200.
Franciscains, 198. 299, 311, 312.
Fraticelles, 312.

Générosité, 403.
Grâce, 180, 201, 403..
Gregorianum, 191.
Grégorienne (université), 92-94.
Guillelmites, 397.

Habitation de Dieu en l'âme, 106, 380.
Ham (communauté), 395.
Heilig Geist Blatt, 300.
Histoire, 7, 15 84, 109-112, 205, 309.
Hollande, 208, 401.
Homélies « pneumatiques », 361, 377, 406.
Hommes (apostolat des), 195.
Humilité, 106 — (degrés d'), 108, 187.

Illuminés d'Espagne, 207.
Imitation de Jésus-Christ, 207, 393, 406, 408.
Interdiocésaine, 96.
Irlande, 312.

Jésus-Christ. *Obéissant jusqu'à la mort.* (P. Galtier), 113-149. — C. r. **Dom Marmion**, 182-185, 201, 308. — âme de J.-C., 306. — Voir Cœur de Jésus.
Jansénistes (écrits), 392-93.
Joie spirituelle, 202, 356, 359.

Langue (péchés de la), 106.
Lecture, 108.
Lettres spirituelles. *Lettre spirituelle de Macaire* (Dom A. Wilmart), 58-83. — Lettres de S. Clément, de S. Ignace, de S. Polycarpe, 158-159. — 105, 106, 205, 206, 207, 406, 407.
Lévitation, 108.
Liège, 206.
Limpias, 312, 408.
Liturgie, 108, 203, 301.
Liturgie et ascèse (collection), 193.
Loublande (faits de), 294-298.
Louvain, 96, 193.

Maîtrise de soi, 190.
Maladies de l'âme, 202.
Manuels (d'enseignement), 104, 177, 304, 382, 402.
Maredsous, 96, 182-185.
Maria Laach, 194.
Mariage, 309, 311.
Méditation, 108, 184, 197, 207, 303. — Cf. Contemplation, Oraison.
Mélanges Watrigant, 185-189.
Memorare, 207.
Mendiants (ordres), 407.
Mensonge, 403.

Mérite, 305.
Messaliens, 361-377.
Messe, 203, 303.
Méthode, 104, 150, 184, 207, 329, 351.
Milieu des vertus, 197.
Missionnaires diocésains de France, 195.
Missionnaires Fils de Marie, 192.
Missions, 195.
Monachisme, 58, 87, 111, 171-177, 2[illegible], 311, 406, 407.
Montserrat, 99.
Mortification, 202.
Mystères païens, 398.
Mystique. *Etudes de théologie ascétique et mystique* (J. de Guibert), 6-19. — *Notes sur la vie mystique* (P. S.), 273-279. — Enseignement, 92, 95. — Traités, 177-182 (F. Naval). — Distinction entre ascétique et mystique, 1, 40, 102, 104, 179, 304. — Nécrologie, 101-103, 104. — 106-108. 203-208, 329-351, 397, 402, 404, 406, 407. — Cf. Contemplation, Méditation, Oraison, Ascétisme.

Nazareth, 308.
Nécrologie, 100, 198, 303.
Neerlandia franciscana, 299.
Noël, 205.
Nominalisme, 200.
Nouvelle Revue Théologique, 96.

Obéissance. *Principe surnaturel de l'O.* (P. Claeys-Bouüaeri), 50-58. — *Obéissant jusqu'à la mort* (P. Galtier), 113-149. — 403.
Obsession, 106, 201.
Occultisme, 190.
Odeur de sainteté, 203.
Office divin (récitation), 394, 405.
Oosterhout, 192, 398.
Oraison, 404. Voir Contemplation, Méditation.
Oraison de simplicité. *Forme faible de l'oraison de simplicité* (L. de Grandmaison), 47-49. — Voir Contemplation, Méditation.

Passions, 202.
Pastor bonus, 192.
Periodica canonico-moralia, 191.
Paix intérieure, 306.
Parfait (le plus), 110.
Patience, 306, 311, 407.
Pays-Bas, 99.
Perfection, 181, 282-288, 305, 403.
Piété, 190, 195, 206, 311.
Port-Royal, 207.
Prêcheurs (Frères). Voir Dominicains.
Présence de Dieu, 106, 306.
Prêtre et Apôtre, 96, 392, 395.
Prêtres, 109, 204, 207, 280-288 (card. Mercier), 308, 395, 405.
Prière, 110, 203, 207, 406. — Formules de prières, 205, 207, 309, 404. — Cf. Oraison, méditation.
Principes généraux, 105, 200, 304, 402.
Providence, 105.
Psaumes, 309, 405.
Psychologie, 8, 17.
Pureté, 106.
Purgatoire (âmes du), 108.
Purgative (voie), 106, 201, 306, 384.

Questions liturgiques, 96.
Quiétisme. *Procès de Molinos* (P. Dudon), 20-35. Ecrits, 392-94. — Cf. Molinos, Guyon, Fénelon... à la Table des noms propres.

Recrutement sacerdotal, 195.
Recrutement sacerdotal (revue), 396.
Règles monastiques, 110, 111, 163-177 (S. Benoît).
Religieux (état), 109, 193, 204, 283-288, 309.
Religion (vertu de), 106, 202.
Réparation, 105.
Résignation, 306.
Respect humain, 106, 306.
Retraites, 108, 111, 112, 185, 194, 203, 204, 206, 207, 208, 310, 404 — de prêtres, 208, 280-288, 405, 407.
Revues, 95, 191, 299, 396.
Revue bénédictine, 96.
Revue d'histoire ecclésiastique, 96.
Revue liturgique et monastique, 96.
Revue néo-scolastique, 96.
Revue des sciences théologiques et philosophiques, 96.
Rigidité cadavérique (absence de), 203.
Rome, 92-95, 191. Voir Saint-Siège.

Sacerdoce. Voir Prêtres, Vocations.
Sacramentaux, 108, 301.
Saint-Siège (actes du), 92, 294-298.
Scolasticats, 293.
Scrupules, 106, 201, 202, 403.
Seele, 300.
Séminaires, 204, 293, 405.
Séminaristes, 195, 310.
Sens (application des), 188.
Souffrance, 105.

Souvenez-vous, 207.
Spiritisme, 190.
Spiritualité (Histoire), c. r. Pourrat, 84-87.
Stabat mater, 193.
Stigmatisation, 108, 112, 303.
Surnaturelle (vie), 305.

Télékinèse, 108.
Tentations, 403.
Textes (éditions de), 109, 205.
Théologie *Etudes de théologie ascétitique et mystique* (J. de Guibert), 6-19. — Enseignement, 92-95, 104, 191.
Tijdschrift voor liturgie, 299.
Trappistines, 196.
Travail manuel, 111, 310.
Trinité, 105, 281, 306.

Union à Dieu, 106, 203, 305, 403, 404.
Union des Eglises, 404.

Verceil, 311.
Vertu. Est-elle un effort (O. Marchetti), 263-273.
Vertus, 311 — voir milieu des vertus.
Vie. Voir Etats de vie — contemplative. Voir contemplation. — érémitique, Voir Ermites. — intérieure, 280-288. 403. — mystique. Voir Mystique. — religieuse Voir Religieux (état) — spirituelle. Voir Ascétisme.
Vie commune des clercs, 109, 395, 405.
Vie spirituelle (la), 95.
Virginité, 311.
Vita religiosa femminile, 299.
Visions — Voir Loublande, Limpias.
Visionnaires, 312.
Visitandines, 197, 207, 401.
Vocation, 109, 195, 204, 308, 405.
Vœux, 204.
Voies (trois), 40, 200.
Volonté, 306.

Zèle, 309.

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Adolphe, 185.
Aelred (Bx), 186.
Agius, 202.
Aicardo, 111.
Aigrain, 399.
Alameda, 201.
Albareda, 99.
Albera, 205.
Albers, 187, 208.
Alès (d'), 136.
Allo, 110.
Alphonse Rodriguez (S.), 406.
Alvarez de Paz, 408.
Amado, 202.
Ambroise (saint), 131.
Amort, 306 (Hatheyer).
Angèle (sainte) de Foligno, 97, 309.
Anne de Jésus, 396.
Anne de S. Augustin, 396.
Anne de S. Barthélémy, 205, 396.
Anselme (saint), 118.
Antoine (S.), 406.
Antonelli (B.), 310.
Ardant, 396.
Arintero, 106, 107, 201, 203 (*bis*).
Armelle, 153.
Astrain, 408.
Augustin (saint) — bibliogr. 87, 109, 110, 206, 311, 406. — citations, 44, 127, 129, 197.
Aurelianus a SS. Sacramento, 104.
Autore, 397.
Ayrault, 263

Bader, 300.
Bagot, 161, 263.
Bainvel, 98, 109, 161-170, 241-263.
Ballings, 309.
Barbo, 178, 197.
Barnabé (Ps.), 158.
Barry, 306.
Barthel, 112.
Batelli, 97.
Baud, 204.
Baumann, 112.
Baunard, 304.
Baxter, 110.
Beaudenom, 106.
Beaufreton, 198.
Beauduin, 193.
Belcari F., 406.
Benoît (saint), 111, 171-177, 187, 204.
Benoît XIV, 112, 272
Benoît XV, 92-93, 112.
Benson, 105.
Bergmann, 403.
Berlière, 299.
Bernadot, 95, 112, 202, 396.
Bernard (saint), 173, 264, 308, 406.
Bernard P., 397.
Bernareggi, 408.
Bessmer, 403.
Bethléem, 405.
Bianco da Siena, 406.
Bierbaum, 407.
Bihlmeyer, 407.
Blume, 193.
Boissel, 194.
Boeminghaus, 308.
Bona, 181, 310.
Bord, 204.
Borros, 406.
Bossuet, 208 (Rebelliau), 292.
Bouchage, 385-387.
Boudinhon, 207.
Bourg (du), 407.
Bover, 108, 404.
Brandsma, 98.
Braunsberger, 89, 207, 408.
Bremond, 111, 112, 198, 208 (bis), 408.
Breuil (du), 393.
Brou, 187.
Brouillet, 108.
Brucker, 185.
Bureau, 202, 399.
Butler, 111, 171-177, 204.

Cabrol (Dom), 171-177.
Camporredondo, 312.
Capelle, 403.
Carme, 396.
Carrozzi, 109.
Casel, 194.
Cassien, 173.
Castellan (Mgr), 190.
Castle (Miss), 207.
Catherine de Sienne (Ste), 194, 205 (ter).
Cathrein, 106, 308.
Cavagna, 404.
Cavallera, 155-160, 185-189, 351-360, 400.
Cazes, 108, 204.
Celano (Th. de), 97.
Cellini, 110.
Cervin (M.), 187.
Cervos, 208.
Chapmann, 176, 204.
Chatelard, 302.
Chaumont, 387, 391.
Chérel, 111.
Chollet (Mgr.) 187, 392.
Cienfuegos, 306 (Loughnan).
Cisneros, 197.
Claire (sainte), 97.
Claeys-Bouüaert, 50-58.

Clarke, 110.
Clément (S.), 157, 398.
Codina, 88, 185.
Cohausz, 204.
Collet, 208.
Colunga, 207.
Cook, 408.
Copo (G. del), 97.
Cormier, 100.
Corral, 405.
Coste, 396.
Cotel, 204.
Crooy (Mgr), 392.
Cuervo, 207, 300 (Michel Angel).
Cuylits, 192.
Cyprien (saint), 186.

Dargent, 186.
Darles de Vohaldes, 403.
Dayet, 203.
Debuchy, 87-95, 108, 186.
Dedouvres, 111.
Dehon, 105.
Delattre (Ch.), 396.
Delattre, F., 110.
Deleloë (Mère), 199.
Delerue, 205.
Delbrel, 195, 396.
Denis l'Aréopagite, 206 (Durantel), 288-291 (id.) 309.
Denniel (Simone), 206.
Deschamps, 202.
De Smedt, 305.
Destrée, 198.
Dimmler, 307.
Driessen, 98.
Druzbicki, 300.
Dubruel, 302.
Dudon, 20-35, 111, 185, 291-292, 408.
Duguet, 198, 394.
Dumas, 408.
Dunin - Borkowski (von), 309.
Dupal, 108.
Durantel, 206.
Durey, 302.
Durfort (Mgr de), 297.
Dutilleul, 407.
Dutoit, 309.
Dutouquet, 208.

Ebner (Marguerite), 300.
Eckhart, 300.
Edouard d'Alençon, 397.
Egerton Castle (Miss), 207.
Ehrard, 307.
Elisabeth de Schoenau (sainte), 300.
Emmanuel (Père), 205.
Etchevarria, 312.
Eudes (Bx Jean), 111.
Eusèbe de Verceil (saint), 311 (Pastè).
Eymieu, 403.

Facchinetti, 309.
Falconi, 185.
Falip, 290.
Farges, 108, 402.
Fargues, 204.
Faure, 106.
Fénelon, 111, 291-292.
Ferchaud (Claire), 294-298.
Fernandez (Jos.), 177-182.
Ferrar, 311.
Ficarra, 311, 406.
Fina (sainte) de Sangimignano, 97.
Fischer, 311.
Fleury-Divès, 206.
For st, 201.
Fourquevanx, 394.
Foxwel, 403.
François d'Assise (saint), 277, 304, 309 (Facchinetti), 311 (Fredegando), 406
François de Sales (saint), 207, 401 (Leclercq).
François Xavier (saint), 205.
Fredegando de Amberes, 311.
Freux (des), 90.
Frey, 191, 311.

Gabriele dell'Addol. (S.), 407.
Galli, 309.
Galtier, 113-149.
Gardeil, 105, 106, 308.
Garrigou - Lagrange, 12, 91, 95, 104, 107, 200, 307, 396.
Garriguet, 109, 201, 308.
Gasquet, 109, 204.
Gass, 401.
Geerebaert, 401.
Geiermann, 109.
Gellé, 109.
Gemelli, 306, 404.
Gérard de S. Jean de la Croix, 98, 299.
Gérard le Grand, 98.
Gerberon, 394.
Gerson, 99.
Gertrude (Ste), 97, 205 (bis).
Ghedini, 406.
Ghéon, 206 (bis).
Giacopone da Todi, 207 (bis), 406.
Gibergues (Mgr de), 198
Girard, 404.
Glorieux, 109.
Gobelin, 111.
Godet des Marais, 111.
Godinez, 96.
Gomá, 308.
Gondal, 303, 307.
Gonon, 396.
Goretti, 396.
Gonzalez y Gonzalez, 308.
Gougaud 209-240, 313-328.
Gouraud (Mgr), 405.
Goyau, 111, 310 (Verrièle).
Goyenèche, 192.
Grandmaison (de), 47-49.
Granger, 109.
Grégoire le G. (saint), 111, 173, 186.
Grégoire de Nysse (S.), 406.
Grignon de Montfort, 110, 111, 203 (Dayet).
Griselle, 304.
Grolleau, 105, 198.
Grou, 397.
Guardini, 194, 308.
Guéranger, 301.
Guibaud, 394.
Guibert (de), 6-19, 177-182, 182-185, 186, 280-288, 329-351.
Guigues, 397.
Guillaume d'Auvergne, 397.
Guillemant, 196.
Guilloré, 397.
Gusmini, 206.

Guyon (Mme), 291-292, 397.

Hagen, 397.
Hammenstede, 108.
Hamon A., 195.
Hamon J., 394.
Hanssens, 208.
Harphius, 397.
Hatheyer, 306 (bis).
Hayneufve, 397.
Heilmann, 406.
Hélyot, 208 (Bremond).
Hélyot P., 397
Hemptinne (Pie de), 302.
Henri de la Ste Famille, 98.
Henri de Noerdlingen, 301.
Henri de la Balme, 312 (Vicente).
Herbigny (M. d'), 187, 402.
Hermas, 351-360.
Hevenesi, 300.
Hildebrand, 111.
Hildegarde (Ste), 300, 397.
Hock, 106, 306.
Honnef, 308.
Honoré de Sainte Marie, 8.
Hoornaert, 98, 305.
Hornstein (de), 111.
Hosten, 403.
Hubin, 108.
Huby J., 106, 107.
Huby (Vincent), 98, 161-170, 241-263, 310.
Huchant, 303.
Hugon, 305, 396.
Hugueny, 205, 405.
Humbrecht (Mgr), 295-297.

Ignace d'Antioche (saint), 159.
Ignace de Loyola (saint), 40, 85-91, 108, 111, 185-189, 200 (Hevenesi), 207 (Madariaga, Sortais) 304 (Watrigant), 398.
Innocent XI, 22.
Innocent XII, 292.
Irénée (S.), 133, 147.

Jacopone da Todi, 207 (Underhill, Egerton), 406.
Jacquier, 398.
Janssen, 306.
Janvier, 202.
Jean (saint) Ev., 191, 311.
Jean Chrysostome (saint), 87, 117.
Jean Damascène (saint), 291.
Jean de la Croix (saint), 98, 299, 408.
Jérôme (saint), 187, 311, (Ficarra).
Jombart, 204.
Joseph (le Père) de Paris, 111.
Joret, 106, 307, 404.
Joyce, 403.
Jugie, 404.

Kant, 265, 269.
Kinsman, 310.
Kleist (von), 408.
Knox, 108.
Kops, 98.
Kurth, 206 (bis).

Labigne, 109.
Laborde, 205.
Lacombe, 394, 408.
Lacordaire, 112.
Lahargou, 204, 396.
Lahitton, 308 (Gonzalez).
Lallemant, 107.
Lamballe, 107.
Lamy, 310.
Lappin, 310 (Kinsman).
Largent, 397.
Lateau (Louise), 303, 392.
Lattey, 105, 201.
Lauck, 305.
Laveille, 387-391.
Le Bachelet, 187.
Lebeau, 185.
Lebrêton, 105, 110 (bis).
Lebrun, 111.
Le Cerf, 407.
Leclercq, 207, 401.
Lecina, 89.
Leduc, 301.
Lefort, 406.
Le Gouvello, 108.
Legrand, 403, 408.
Le Gros, 394.
Lehodey, 105.
Leitão, 305.
Lemmens, 192.
Lemonnyer, 204, 398.
Leseur (Mme), 105 (bis).
Letourneau, 106.
Le Tourneux, 394.
Lhoumeau, 111.
Lindworsky, 106; 306 (Hatheyer, Hock).
Littré, 407.
Lodge, 190.
Longhaye, 404.
Longhin, 308.
Lopez (Gregorio), 185.
Lopez Doriga, 111.
Lottin, 193.
Loughnan, 110, 306.
Louis de Blois, 408.
Louis de Gonzague (saint), 207 (Olgiati).
Louis de Grenade, 207 (Cuervo), 309, 310 (Michel Angel).
Louismet, 107, 404.
Lowther, 110.
Luc de Malines, 111.

Macaire (saint), 58-83, 109, 309 (bis), 301-377, 406, 407.
Mac Nabb, 110.
Mac Namee, 312.
Madariaga (de) 207.
Maeterlinck, 192,
Mager, 203.
Mahieu, 97, 305, 307, 377-381.
Maintenon (Mme de), 111.
Malvy, 84-87.
Marcel, 187.
March, 398.
Marchetti, 36-47, 92-94, 188, 191, 263-272, 304, 305.
Maréchal, 188.
Maréchaux, 206, 311, 396.
Marguerite-Marie (sainte), 309, 406.
Marie (sainte Vierge), 109, 111, 308, 404.
Marie-Joseph du Sacré-Cœur. 299, 397.
Marie-Joséphine. 400.
Marie-Mad. de Pazzi (S.), 406.
Marie de la Providence, 195.

Marmion, 182-185. 192.
Marqués, 405.
Martin E. S., 111.
Martin de Barcelona, 304.
Masson, 108.
Masure, 187.
Mathurin (Père), 310.
Mathieu, 206.
Mauburnus, 197.
Maumigny (de), 47-49, 101, 151.
Maxime (saint), 206.
Mechtilde de Magdebourg, 300.
Mechtilde (sainte), 205.
Meikle, 311, 407.
Mélanie (sainte), 110.
Mennini, 103, 405.
Mercier (cardinal), 183, 192, 280-288.
Merswin R., 186.
Mésenguy, 393.
Meulendijks, 97.
Michel Angel, 309, 310.
Micheletti, 204.
Milanese, 405.
Miller, 405.
Millot, 309.
Miriam, 403.
Moës (Anna Claire), 112.
Moisset, 405.
Molendar, 97.
Molinos, 20-35, 185, 408.
Montfort. V. Grignion.
Montagne, 107, 305.
Montberon (Mme de), 292.
Montillet, 396.
Mori, 406.
Mortara, 109.
Morteau, 406.
Muller, 98.
Müller, 206.
Mury, 208.

Naval, 104, 177-182, 305, 403.
Navatel, 408.
Neumayr, 300.
Newman, 110.
Nicole, 208 (Bremond), 393.
Nijhoff, 99, 401.
Noailles (cardinal de), 111.
Noble, 201, 202, 300, 305, 407.
Noël, 110.
Nonell, 185.

Oehl, 300.
Oer (von), 310 (bis).
Olgiati, 207, 404.
Olivaint, 195.
O'Malley, 108.
O'Neill, 203.

Paccori, 393.
Pace, 206.
Pacheu, 407.
Pachôme (S.), 406.
Palladius, 110.
Pannoncini, 312, 406.
Panziera U., 406.
Paris, 109.
Pasté, 311.
Paul (saint), 108, 109, 184 204 (Cohausz), 206 (Müller), 398, 404.
Pedroso, 112,
Peillaube, 190, 403.
Pellet, 203.
Petau, 282.
Petit F. 109.
Petrovits, 109.
Peyroux, 109, 110.
Philippe de Néri (saint), 300.
Philippen, 100.
Philon, 110.
Picard G., 150-155.
Picart J., 301.
Pichon, 111.
Pierre d'Alcantara (saint), 309, 310 (Michel Angel).
Pinel, 108.
Piletière (de la), 263.
Piny, 110.
Plater, 203.
Platon, 197.
Plotin, 206 (Müller).
Plus, 105, 106.
Pohl, 193.
Pollen, 111.
Polycarpe (S.), 159.
Poncelet, 208.
Pou y Marti, 312.
Pouiller, 187.
Poulain, 101-103.
Portalié, 290.
Proclus, 289.
Pourrat, 84-87.
Prignon, 308.
Prou, 303.
De Puniet, 408.
Pydynkowski, 108.

Quesnel, 394.
Quevit, 300.

Raaymakers, 97.
Radaeli, 208.
Raitz von Frentz, 305.
Receveur, 208 (Collet).
Redonet, 111.
Restrepo, 208.
Retz (card. de), 408.
Reypens, 98.
Richstaetter, 207.
Rigoleuc, 161, 263.
Rijswijk (van), 98.
Robinson (miss), 312.
Rocca (Elena), 206.
Rodrigo, 405.
Rolt, 309.
Roothaan, 89, 187, 208 (Albers).
Rosler, 309.
Rossi (Teresa), 206.
Roupain, 105.
Roure, 106, 397.
Rousseau (J.-J.), 291-292.
Ruhlmann Merswin, 186.
Ruiz Amado, 202.
Rung, 203.
Rupert de Deutz, 311 (Wolff).
Ruysbroeck, 98, 192, 307 (Waffelaert), 379, 398.

Sacy (de), 393.
Sainte Agnès (Mère), 153.
Sainte-Beuve, 112.
Salsmans, 405.
San Carlos de Pedroso, 112.
Sanchez (E.), 207.
Saudreau, 167, 304, 305, 382-383.
Savignac, 302.
Scaramelli, 150.
Scheuten, 311.
Scot (Duns), 121.
Scott M. J., 109.
Seillière, 291-292.
Seisdedos y Sans, 405.

Sempé, 105, 200, 203, 206, 307, 311, 404.
Semprini, 207 (bis).
Sertillanges, 105 (bis), 202.
Silvère de la Croix, 98.
Solovyoff, 110.
Somis, 310 (Bona).
Sophrone, 107.
Sortais, 207.
Souilhé, 197.
Sparrow-Simpson, 206.
Stieglitz, 405.
Stiglmayr, 362.
Stockle, 403.
Stolte, 200.
Sturzo, 105.
Suárez F., 39, 118, 286.
Sunol, 99.
Surin, 102, 408.
Suso, 300.

Taille (M. de la), 107.
Tarozzi, 305.
Tauler, 111, 205, 300.
Taurisano, 205.
Tauzin, 201.
Théodoret, 291.
Thérèse (sainte) — histoire, 207. — éditions, 98, 205 — doctrine, 107, 153 — vie eucharistique, 11 — sainte Th. et s. Ignace, 187.
Thévenot, 309,
Thiéry, 188, 303.
Thomas a Kempis, 193, 205.
Thomas d'Aquin (saint) et le pseudo-Denis, 206, 288-291 — sacerdoce et vie religieuse, 283-288 — doctrine spirituelle en général, 94, 107, 191, 200, 306, 307 — citations diverses, 15, 37, 45, 115, 120, 127, 186, 197, 202, 264-273, 398.
Thomas de Celano, 97.
Thurston, 108, 203, 204, 207, 408.
Toniolo, 206.
Tonquédec (de), 98, 105, 109, 203.
Tournier, 186.
Touzery, 334-385.
Truptin, 308.
Turco, 106, 201.
Tyrrel, 394.

Underhill, 207.
Urbano, 312.

Vaccari, 191.
Vallery-Radot, 197.
Van der Elst, 190.
Van Eigen, 305.
Van Houtryve, 199.
Van Miert, 208.
Van Rijswijk, 98.
Van Roey, 206, 311.
Vatasso, 310 (Bona).
Vaughan (bish. J. S.), 201, 305.
Verkade, 310.
Vermeersch, 191, 204.
Vernet, 397.
Verriele, 310.
Vicente de Peralta, 312.
Villada, 107, 203.
Villecourt, 361, 406.
Viller, 186.
Vincent Ferrier (saint), 104, 194.
Vincent de Paul (saint), 110.
Vismara, 203.
Voltas, 307.

Waffelaert (Mgr), 97, 306, 307, 377-381.
Ward (miss), 310.
Watkin, 404.
Watrigant, 7, 96, 99, 112, 178, 185-189, 197, 304, 310 (Huby).
Wilmart, 58-83, 361-377, 406.
Withmann, 404.
Wolff, 311.
Wurm, 300.

Xavier (saint François), 205.

Zimmermann, 403.
Zonta, 408.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

IMPRIMERIE CATHOLIQUE SAINT-CYPRIEN

— I. VIDAILLON —

27, ALLÉES CHARLES-DE-FITTE — TOULOUSE

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DEUXIÈME ANNÉE

1921

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

UN ASPECT DE L'ASCÈSE

DANS SAINT PAUL

Si mal définis que soient les confins de l'ascétique et de la mystique, il est de vastes provinces qui reviennent sans conteste à l'une ou à l'autre. Et peut-être la frontière la plus précise, ou du moins la plus apparente, est-elle dans la fameuse comparaison de sainte Thérèse sur les divers systèmes d'irrigation. Défoncer, avec le secours de la grâce, le sol ingrat de notre âme, y répandre la bonne semence, en extirper les végétations parasites, l'arroser à force de bras : c'est le travail ordinaire de l'ascèse. Recevoir comme une bénédiction la rosée du ciel, sentir les germes croître et fleurir au souffle de l'Esprit, goûter combien le Seigneur est doux et jouir du repos en Dieu : c'est le terme final de la mystique. N'ayant pas à fixer ici la ligne de démarcation qui les sépare, ni à décider s'il faut nécessairement les tenir à l'écart, sans leur accorder aucun territoire commun, ces points de vue extrêmes nous suffisent.

Un préjugé assez répandu fait de saint Paul un pur mystique. Car c'est Paul qui a trouvé ces belles formules dont s'est nourrie la mystique de tous les âges : *Le Christ est ma vie* (1), *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi* (2). *Nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit implore pour nous en soupirs indicibles* (3). Et une foule d'autres semblables. Paul est dans le Christ et le Christ est en lui ; il saisit le Christ et il en est

(1) Phil. 1^{21}. — (2) Gal. 2^{20}. — (3) Rom. 8^{26}.

saisi; il aspire à s'unir au Christ d'une façon qui l'assimile et l'identifie à son Maître, qui le transforme en lui et le déifie. Ce langage, qui revient à chaque page de ses lettres, n'est-il pas celui des mystiques ? Et peut-on oublier l'échappée discrète qu'il nous ouvre sur ses visions et sur ses charismes (1)? Confidences trop brèves à notre gré, mais qui cependant, depuis saint Augustin (2) jusqu'aux grands contemplatifs du moyen-âge et des temps modernes, ont servi de guide à peu près exclusif aux théoriciens de la mystique.

D'autre part, l'Apôtre se donne pour modèle à ses néophytes. Il leur recommande l'ordre, le travail, la bonne tenue, la fuite du désœuvrement, de la curiosité, de l'envie, de l'égoïsme, la patience, l'édification, le support mutuel et tout ce monde de petites vertus dont saint François de Sales dit qu'elles sont en quelque façon plus nécessaires que les grandes, parce qu'elles sont d'un usage plus fréquent et plus général. Et il accompagne ses exhortations de conseils très familiers et très pratiques qui sont de l'ascétisme le plus élémentaire. Que si l'on objectait qu'il s'agit là de morale chrétienne et non pas d'ascèse proprement dite, nous rappellerions l'éloge de la virginité et de la continence (3), l'exhortation au renoncement de nous-mêmes par l'exemple de Jésus-Christ pauvre et obéissant (4), enfin tous les passages relatifs aux conseils évangéliques. Pour être le guide de la mystique, saint Paul n'en est donc pas moins le docteur de l'ascèse.

*
* *

Ce n'est pas que le nom même soit de lui. Ce mot n'est point originairement de frappe chrétienne. Bien avant Jésus-Christ, l'*ascèse* (5) désignait l'ensemble des *exercices*

(1) 2 Cor. 12^{1-10}.
(2) *De Genesi ad litteram*, lib. XII.
(3) 1 Cor. 7^{1-40}. — (4) Phil. 2^{6} ; 2 Cor. 8^{9}.
(5) Le mot *ascèse* n'est pas encore entré dans les Dictionnaires français, mais il est de plus en plus en usage au sens technique, car ni

par lesquels les soldats — et en particulier les athlètes — se formaient à leur rude métier. Les premiers *ascètes* furent les candidats aux luttes du stade et du théâtre. Plus tard, les philosophes, surtout les stoïciens, s'emparèrent de ces mots pour exprimer le travail intérieur qui élève l'âme au-dessus d'elle-même et la fait triompher de ses instincts et de ses passions. Ils ignoraient malheureusement que pour féconder et soutenir l'effort de la nature, pour atteindre à une vertu qui ne soit ni le fruit de l'orgueil, ni le trompe-l'œil de l'hypocrisie, l'ascèse a besoin de la grâce. A cela près, telle page d'Épictète, de Sénèque et de Musonius rend presque un son chrétien. « La vertu, écrit ce dernier, n'est point une science théorique, mais une science pratique, comme la musique ou la médecine; il ne suffit donc point d'en posséder les principes, il faut s'y *exercer* avec labeur et persévérance (1) ». Et Sénèque : « Quiconque aspire à la vertu doit joindre l'*exercice* à la théorie; apprenez donc d'abord et mettez ensuite en pratique ce que vous aurez appris (2) ». De même Épictète : « Trois choses sont nécessaires à l'homme vertueux : la connaissance, la méditation, l'*exercice* (3) ». Ainsi quand saint Ignace, assimilant les exercices spirituels aux exercices du corps, les compare à la promenade, à la marche, à la course, il nous donne de l'ascèse une idée un peu générale sans doute, mais d'une rigoureuse exactitude et, de plus, conforme à l'histoire et à l'étymologie.

ascétique ni *ascétisme* ne peuvent le remplacer. *Ascèse*, ἄσκησις, vient de ἀσκεῖν *exercer, s'exercer à*, par exemple ἀσκεῖν τὸ σῶμα, *exercer le corps*, ἀσκεῖν τέχνην, ἀρετήν, *pratiquer un art, la vertu*. *Ascèse*, signifie au propre *exercice, pratique* (d'un art, d'une vertu, etc.) et se dit spécialement du *genre de vie* (des athlètes, des philosophes, des anachorètes). Par suite ἀσκητής (dont nous avons fait *ascète*) est en général *celui qui pratique un art, exerce une profession ;* en particulier l'*athlète* et, plus tard, l'*anachorète*; par extension, *personne qui mène une vie austère*. — Bossuet en donne cette explication : *Ascètes, c'est-à-dire exercitants*.

(1) Musonius Rufus, édit. Hense, Leipzig, 1905, chap. vi, p. 22-27.

(2) Sénèque, *Epist. ad Lucil.* xciv, 47.

(3) Epictète, *Dissertat.* II, ix, 13.

Si les règles de l'ascèse sont uniformes, puisque le but et les moyens sont identiques, la présentation en diffère beaucoup et dépend du caractère, de l'éducation, des habitudes, du tour d'esprit, en un mot de la physionomie intellectuelle et morale des divers auteurs de spiritualité. J'ai nommé plus haut sainte Thérèse. Ses biographes sont unanimes à remarquer l'émotion religieuse qu'éveillait en elle le spectacle des eaux courantes. L'élément liquide lui rappelait la beauté d'une âme pure, dont le cristal réfléchit l'image de Dieu, les effluves de la grâce et des dons du Saint-Esprit, que les écrivains sacrés nous décrivent sous cet emblème. Le P. Gratien regrettait de ne pas avoir noté au passage les élévations gracieuses et sublimes qu'il avait un jour entendues de sa bouche au bord d'une source limpide. Toujours est-il que la grande réformatrice du Carmel tire de là ses comparaisons les plus frappantes et ses illustrations les plus ingénieuses.

Saint Ignace, lui, c'est le soldat, ou plutôt le chevalier du Christ. Aussi les images guerrières colorent-elles sa spiritualité. Ce n'est pas seulement dans la méditation du *Règne* et dans celle des *Deux Etendards* qu'il y fait appel; les *Annotations*, les *Additions*, les *Règles des scrupules* et de la *Discrétion des esprits*, sont pleines d'allusions à la tactique et à la stratégie des deux chefs qui se disputent l'empire des âmes. Le P. Longhaye dit avoir rencontré un haut personnage ecclésiastique à qui tout cela semblait suranné et qui voulait le bannir de la prédication moderne comme choses passées de mode. Hé quoi! La noblesse de cœur et l'élévation de caractère, le sentiment de l'honneur, la fidélité au serment, le dévouement à toutes les causes justes et saintes, symbolisés par l'esprit chevaleresque, ne sont-ils pas de tous les temps et de tous les pays? Combien, dans ces dernières années, n'avons-nous pas vu d'âmes frustes, d'âmes de paysans et d'ouvriers, qu'on pouvait croire fermées à tout idéal, nourrir, à des profon-

deurs insoupçonnées, la pure flamme du patriotisme et le sens du devoir poussé jusqu'à l'héroïsme !

Saint Paul affectionne aussi les métaphores militaires. Il appelle ses collaborateurs des compagnons d'armes (1); il exhorte Timothée à travailler comme un bon soldat pour plaire à son divin chef (2); il compare le baptême à un enrôlement sous l'étendard du Christ (3); il détaille à deux reprises l'armure du légionnaire et y voit l'emblème d'autant de vertus (4). Mais, pour une raison facile à comprendre, il n'insiste pas beaucoup sur ces métaphores; car, à cette époque, le soldat n'était plus guère qu'un mercenaire et, en dehors du peuple juif, l'idée de patrie existait à peine, le patriotisme se confondant avec l'orgueil de la cité ou l'amour du foyer natal. Voilà pourquoi l'Apôtre puise ailleurs ses illustrations.

Au premier siècle de notre ère, les exercices du théâtre et du stade tenaient une place que nos mœurs actuelles permettent à peine d'imaginer. Les Grecs, à peu près indifférents aux grossières exhibitions de bêtes et de gladiateurs qui passionnaient tant les Romains, raffolaient des spectacles où triomphent l'art, l'adresse et la force, tels que les concours musicaux et littéraires, les luttes du pentathle, les courses de chars et de chevaux. Ces fêtes sportives s'alliaient le plus souvent à des solennités religieuses qui mettaient en émoi et en mouvement non seulement la ville entière, mais les contrées d'alentour. On allait voir, dans les gymnases et les palestres, les concurrents qui se préparaient aux épreuves. Pendant plusieurs semaines, c'était l'objet unique des préoccupations et des conversations; et le souvenir en restait vivant longtemps après la clôture des fêtes. Aussi quand Paul décrivait les combats de l'âme chrétienne sous la figure des luttes du stade, il était sûr d'être compris de tous ses néophytes. Il leur parlait leur langue.

(1) Phil. 2^{25}; Philem. 2. — (2) 2 Tim. 2^{3-5}. — (3) Rom. 6^{16-23}.
(4) Eph. 6^{11-17}; 1 Thess. 5^{8}

Mais ce n'est plus la nôtre ; et le lecteur moderne doit faire effort pour reconnaître sa vraie pensée sous ce vêtement d'emprunt.

Pour mettre en lumière cet aspect de la doctrine ascétique de saint Paul, nous entendons rester sur le terrain de l'histoire et de la philologie.

Nous choisirons trois textes typiques où sont dépeints les trois états d'une âme en marche vers la perfection : ses débuts, ses progrès, son arrivée au terme. Par un hasard singulier, ces trois textes se succèdent selon l'ordre des temps, le premier appartenant au groupe des grandes Épîtres, le second aux lettres de la captivité et le troisième aux Pastorales. Libre à chacun d'y voir l'image des trois voies classiques : purgative, illuminative et unitive.

I. — Le point de départ.

Les coureurs du stade — ne le savez-vous pas ? — courent bien tous, mais un seul remporte le prix. Courez de manière à remporter le prix.

Or, quiconque prend part à la lutte s'abstient de tout : eux pour une couronne périssable, nous pour une impérissable.

Pour moi, je cours, non pas comme à l'aventure ; je frappe, non pas comme si je battais l'air. Mais je meurtris mon corps et le traite en esclave, de peur qu'après avoir servi aux autres de héraut, je ne sois moi-même exclu [de la palme] (1).

(1) 1 Cor. IX, 24-27. Tous les termes de ce passage sont métaphoriques et empruntés aux jeux de l'arène. Les vv. 24-25 contiennent l'exposé, les vv. 26-27 l'application de l'allégorie. — Dans l'exposé, nous remarquons le lieu de la lutte, le *stade* (στάδιον) ; les *concurrents* (ὁ ἀγωνιζόμενος), en particulier les *coureurs* (τρέχοντες) ; l'*entraînement*, qui consiste surtout en une sévère abstinence (πάντα ἐγκρατεύεται) ; la victoire, revenant à celui qui *touche* le premier la borne, qui s'*empare* de la palme (καταλαμβάνειν) ; la *couronne* (στέφανος) d'ache ou de pin, destinée à orner le front du vainqueur ; le *prix* (βραβεῖον), en espèces ou en nature, qui s'ajoute souvent à la couronne. — Dans l'application, Paul se compare tour à tour au coureur et au pugiliste : comme le coureur, il regarde le but et ne le perd pas un moment de vue ; comme le pugiliste, il a soin de ne pas frapper l'air mais d'atteindre son adversaire, qui n'est autre

La préparation aux concours athlétiques était longue et pénible. Pendant dix mois et plus, les actions et les pensées du candidat convergeaient vers un but unique : la victoire. Rigoureux et tyrannique était le régime auquel il s'astreignait. Un règlement minutieux fixait les heures et la durée de ses exercices, de ses repas, de son sommeil, qu'il prenait sur une couche assez dure pour ne pas garder l'empreinte du corps. Non seulement les plaisirs de la table et de l'amour lui étaient sévèrement interdits, mais on lui défendait le vin parce qu'il échauffe, et les boissons fraîches, sous prétexte qu'elles débilitent. Il devait s'aguerrir contre la faim et la soif, le froid et le chaud, le soleil et la poussière, la fatigue et les intempéries. Dans ce rude apprentissage, il n'était soutenu que par la perspective lointaine d'un prix incertain. Et quel prix ! Une couronne de feuillage — à Corinthe, suivant les époques, c'était l'ache ou le pin — que l'heureux vainqueur verrait se flétrir sur sa tête, avant même de rentrer dans sa ville natale pour y recevoir les ovations de ses compatriotes.

Tout autre est la destinée du chrétien, sûr que le nombre et le mérite de ses concurrents, loin de rien ôter à ses chances, ne sert qu'à stimuler son ardeur, que tout effort loyal sera couronné de succès, que le prix du combat est la palme « incorruptible, immaculée, immarcessible » ! Paul, voyant en esprit ses néophytes impatients de le suivre dans l'arène, leur livre les trois mots de passe qui règlent l'action des débutants : conversion, pénitence et crainte.

que lui-même. Les coups qu'il assène sont exprimés par un mot d'une singulière énergie ; le verbe ὑπωπιάζειν signifiant au propre « meurtrir le visage », y faire des *contusions livides* (ὑπώπιον). Je pense que δουλαγωγεῖν doit s'expliquer en harmonie avec les métaphores précédentes ; « terrasser, maîtriser, tenir à ses pieds comme un esclave ». Pour la même raison κηρύσσειν, qu'on pourrait traduire « prêcher », doit garder ici son sens étymologique de « servir de héraut, proclamer l'ordre des combats, le nom du vainqueur » etc. On sait que le mot ἀδόκιμος (dans la Vulgate *reprobus*) veut dire « rejeté, refusé », comme une monnaie de mauvais aloi, comme un concurrent indigne du prix.

Comme la foi est le principe de la vie chrétienne, la conversion de l'esprit et du cœur est le premier pas de la vie spirituelle. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'autre point de départ. Tous les maîtres sont unanimes là-dessus. Qu'ils posent à la base la méditation du *Fondement* comme saint Ignace ; qu'ils inculquent au commençant le *Vanitas vanitatum* de l'auteur de l'*Imitation* ; qu'ils préfèrent la formule de saint Augustin *Domine noverim te, noverim me :* au fond cela revient au même. L'âme désireuse d'aller à Dieu doit le connaître et se connaître, se tourner vers lui et se détourner du reste. Autrement elle errerait à l'aventure, au gré de ses illusions et de ses caprices, sans espoir d'arriver jamais, avec le danger, en accélérant sa marche, de s'éloigner d'autant plus du terme.

Cette première métaphore est empruntée aux coureurs du stade ; la suivante est tirée des exercices du pugilat.

Le pugilat ne fut jamais très populaire chez les Hellènes, qui, le trouvant trop brutal, avaient coutume de le remplacer par le lancement du javelot. Mais, sous la domination romaine, il était partout assez usité pour que saint Paul pût en faire le symbole de la mortification et de la pénitence. C'est nous, modernes, qui sommes exposés à ne pas saisir tout ce qu'il y a d'effrayant réalisme dans cette terrible parole : « Je meurtris mon corps et le traite en esclave. » Pour en avoir la vision nette, il faut s'être arrêté, à Rome, devant le célèbre pugiliste du musée Ludovisi. Regardez-le, les yeux enflés, l'oreille livide, la lèvre pendante, les dents brisées, le nez aplati, toute la figure semée de boursouflures sanguinolentes. Le ceste, dont le poing des combattants était quelquefois armé, rendait les coups encore plus redoutables. Quand un des adversaires, pantelant et demi-mort, gisait sur le sol, son rival lui mettait le genou sur la poitrine pour faire constater sa défaite. Voilà le traitement que saint Paul inflige à son corps ; il l'accable sans merci comme un ennemi mortel ; et le tient sous ses pieds, comme un esclave et un vaincu.

Ces mots font songer instinctivement à tout ce que la vocation apostolique a dû coûter à Paul : flagellations, lapidations, naufrages, « plus de travaux que les autres, plus de coups, plus de prisons, plus d'occasions de mort » (1). Sous le ciel torride de la Pamphylie, dans les plaines désertiques de la Lycaonie, sur les âpres sommets du Taurus et des monts pisidiens, que de périls de la part des hommes et des éléments ! Le seul voyage d'Antioche à Éphèse — et il en a fait tant de semblables — représente un mois entier de fatigues, de privations et de dangers. Souffrances du corps et de l'âme, veilles fréquentes, jeûnes prolongés, faim et soif, froid et nudité, soucis des églises dont il a la charge, il a tout supporté avec résignation, avec allégresse : « Je me réjouis dans mes tribulations et je parfais dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Église » (2).

Mais quand il se compare au pugiliste et que, dédoublant pour ainsi dire sa personnalité, il met aux prises le corps et l'âme, il fait plutôt allusion à ses renoncements volontaires. Les *marques (stigmata)* du Crucifié (3), l'*état de mort (mortificatio)* de Jésus (4), qu'il affirme porter en sa chair, en diraient long à qui voudrait les scruter. Tenons-nous-en à des textes plus clairs et non moins décisifs. Trois maximes, d'un usage courant dans ses Épîtres, résument son programme de mortification continuelle : se faire tout à tous, se sacrifier pour tous, peiner et travailler pour épargner aux autres le travail et la peine.

Dans cette vue, il renonce à ses goûts et à ses aises, à ses intérêts et à ses inclinations. Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, infirme avec les infirmes, triste avec ceux qui pleurent, il se fait le serviteur de tous (5). Pour éviter le scandale des faibles, il sacrifiera ses droits les plus certains, ses besoins les plus impérieux : « Si la viande scandalise mon frère, je n'y toucherai jamais » (6). Son souci

(1) 2 Cor. 11^{24-29}. — (2) Col. 1^{24}. — (3) Gal. 6^{17}. — (4) 2 Cor. 4^{10}.
(5) 1 Cor. 9^{20-23}. — (6) 1 Cor. 8^{13}.

de n'incommoder personne va presque jusqu'à la hantise. Tous les jours, de l'aurore à midi, il est assis devant son métier de tisseur de poil de chèvre, pour donner à tous l'exemple du travail et pouvoir leur dire, en montrant ses doigts rugueux : « Voilà les mains qui ont pourvu à ma subsistance et à celle de mes compagnons » (1).

Malgré tout, Paul n'est pas sans crainte. Plus le poste où Dieu l'a placé est sublime, plus il redoute la chute. Comme le héraut antique donnait le signal du combat et proclamait le nom du vainqueur, l'Apôtre a lancé dans l'arène d'innombrables champions, qu'il encourage du geste et de la voix et auxquels il promet la victoire. Quel affront pour lui si, après avoir rempli un rôle si honorable, il était lui-même exclu de la palme ! *Ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.*

Ce texte embarrasse certains théologiens qui ne savent comment le concilier avec le don de grâce inamissible, dont les apôtres auraient été favorisés ; mais il prouve seulement que si saint Paul était confirmé en grâce il n'en avait point encore reçu la révélation. Au surplus, les Pères n'ont pas ces scrupules : « Sa crainte, dit saint Augustin, a de quoi nous épouvanter ». Et saint Jean Chrysostome : « Que ferons-nous, mes frères, si le glorieux apôtre a peur d'être réprouvé ? » Nous opérerons notre salut « avec crainte et avec tremblement », selon le précepte de Paul lui-même ; et, comme saint Grégoire le Grand, nous bénirons Dieu de ne pas nous avoir révélé le pardon de nos fautes, tant qu'il nous est encore possible de les pleurer et de les expier.

La crainte est le commencement de la sagesse. C'est aussi le premier pas de la vie spirituelle, parce que, dit saint Thomas, elle est le principe de la conversion. Et non seulement la crainte filiale qui est un aspect de la charité et dont une forme épurée subsiste jusque dans les

(1) Act. 20[34].

élus du ciel, ni cette crainte mêlée d'amour qui, sans faire abstraction de la peine, considère surtout la faute, mais la crainte servile même que Dieu nous propose si souvent comme antidote à la tentation et stimulant au repentir.

II. — Le Progrès.

A mesure que Paul avance dans la carrière, son intention s'épure et son idéal s'élève. Les sacrifices qu'il a faits jusque-là, il les compte pour rien. Il est prêt à renoncer à tout pour conquérir le Christ, pour avoir une justice qui ne soit pas de lui mais de Dieu, pour s'associer à la passion de Jésus et participer à sa résurrection glorieuse. Cependant il est loin de se croire parfait. *Sequor autem, si quomodo comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu.* (1).

L'ambiguité de cette phrase, en latin aussi bien qu'en grec, porte moins sur le fond de la pensée que sur la construction grammaticale. Elle vient du fait que le verbe *comprehendere* signifie « saisir » et « atteindre » et que la locution *in quo* veut dire « parce que » ou « ce pour quoi ». L'explication des Pères latins est naturelle et simple : « Je cours sans relâche pour tâcher de saisir *ce pour quoi* j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus ». En l'arrêtant sur le chemin de Damas, Jésus voulait faire de Paul un vase d'élection, un héraut de la foi, un modèle vivant ; et Paul converti se propose comme idéal de perfection de réaliser pleinement les vues de Dieu sur lui. Cependant l'interprétation commune des Pères grecs semble plus littérale : « Je

(1) Phil 3[12]. Ce qui partage ici les exégètes anciens et modernes, tant protestants que catholiques, c'est la manière de résoudre la locution *in quo* (ἐφ' ᾧ). Les uns l'expliquent comme s'il y avait ἐπὶ τούτῳ ὅτι, « parce que, vu que » ; les autres sous-entendent devant ἐφ' ᾧ l'antécédent ἐκεῖνο, « ce pour quoi », et y voient le régime direct des deux verbes *sequi* et *comprehendere* ; ce qui rend assurément la phrase plus coulante et plus claire. Mais l'autre explication, aussi très plausible, est encore plus séduisante.

poursuis le Christ et m'efforce de l'*atteindre, parce que* le premier il m'a poursuivi et atteint dans ma course effrénée de persécuteur. » L'idée est juste et belle. Autrefois Paul, comme le prodigue de l'Évangile, fuyait devant le Christ et s'en éloignait toujours davantage; mais le Christ l'a rejoint par sa grâce et, le saisissant à bras le corps, l'a forcé d'obéir à son étreinte. Maintenant les rôles sont changés. De poursuivi, Paul se fait poursuivant, *afin de* témoigner au Christ sa reconnaissance; et il ne songe à rien moins qu'à atteindre, à saisir le Christ lui-même. Ces perspectives ouvrent à ses regards des horizons infinis. Il a bien raison de penser et de dire qu'il n'est point parvenu au terme, qu'il en est encore éloigné.

Non, frères, je ne me crois pas arrivé. Je ne vise qu'à une chose : oubliant ce qui est derrière moi et tendant tous mes nerfs vers ce qui est devant moi, je cours droit au but, vers la palme où là-haut Dieu m'appelle dans le Christ Jésus (1).

L'allégorie de la course est ici transparente. Regarder derrière soi, pour le coureur du stade, est un acte aussi inutile que dangereux. Il doit tenir le regard constamment fixé devant lui, pour ne pas obliquer de la ligne droite, et aussi pour prévenir les surprises, les accidents et les obstacles qui retarderaient sa marche et pourraient provoquer sa chute. Le désir de vaincre lui donne des ailes et il tend vers ce but tous ses nerfs et toutes ses pensées, sachant bien qu'un moment de relâche compromettrait sa victoire. Il faut voir, dans les images antiques, ces coureurs agiles, touchant à peine du pied le sol, le buste penché en avant, le bras étendu vers la borne qu'ils dévorent des yeux.

(1) Phil. III, 13-14. Les métaphores, tirées de la course à pied, n'offrent pas de difficulté. L'expression *extendens meipsum* (ἐπεκτεινόμενος), pour marquer l'effort du coureur, est très énergique : *Oculus manum, manus pedem praevertit et trahit* (BENGEL).

La transposition de ce langage figuré aux luttes spirituelles est simple et va de soi. Celui qui, pareil à saint Paul, a conçu le dessein sublime de suivre Jésus-Christ d'aussi près que le permettent les forces humaines aidées de la grâce, doit écarter toute autre visée, consacrer à ce but le maximum d'efforts et faire souvent appel au réconfort de l'espérance. *Quae retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu.*

Oublier le passé ! Ce serait mal connaître le cœur de l'Apôtre de le supposer capable de regarder en arrière, comme le jeune homme pusillanime dont l'Évangile nous conte l'histoire. Loin de regretter les faux biens qu'il a sacrifiés au Christ, il ne trouve pas de termes assez méprisants pour les désigner. Craindrait-il peut-être, en se rappelant ce qu'il a fait pour Dieu, des tentations d'amour-propre ? Personne ici-bas n'est assuré contre ce péril et saint Paul lui-même, bien qu'il eût reçu de Dieu un antidote à la vaine gloire, pouvait ne pas se croire à l'abri de l'orgueil. Mais sa pensée est ici tout autre et la plupart des Pères — du moins les plus illustres — l'ont très bien compris. « Le coureur du stade, dit saint Jean Chrysostome, ne considère pas l'espace parcouru mais celui qui lui reste à franchir. Ainsi nous, quels que soient nos progrès, ne songeons qu'à progresser encore. » Le voyageur qui gravit une haute montagne, s'il se tourne pour contempler les vallées qui se creusent de plus en plus sous ses pieds, est exposé à ralentir le pas ou à s'accorder un moment de répit. Or, dans la voie de la perfection, il n'existe ni halte ni arrêt. Voilà pourquoi saint Paul *oublie* volontairement ce qu'il a fait pour Dieu ; il l'efface de sa mémoire et en abolit le souvenir.

Avancer toujours, se rapprocher de plus en plus du terme, diminuer un peu la distance qui le sépare du modèle inimitable, Jésus-Christ : telle est sa préoccupation uni-

que. Cet effort incessant vers le mieux, cette tension constante de son âme, Paul l'exprime avec une force intraduisible lorsqu'il dit : *ad ea quae priora sunt extendens meipsum.*

Le progrès continu ! n'est-ce point un rêve ou une chimère? Si le repos périodique est une loi de la nature, les saints n'y échappent pas plus que les autres. Eux-mêmes nous disent que l'arc trop bandé se rompt, que le navire trop chargé fait eau. Qui n'a pas entendu parler de la colombe de saint Jean l'Évangéliste, des agneaux et des hirondelles de saint François d'Assise, du chardonneret de saint Joseph de Cupertino? Et peut-on oublier la délicieuse histoire de sainte Thérèse, composant des cantiques spirituels pour ses religieuses et les chantant avec elles aux heures de récréation, au son d'un tambourin et de deux chalumeaux rustiques, lorsqu'elle crut s'apercevoir qu'une austérité excessive allait exiler du Carmel la sainte allégresse ?

Il s'agit donc de concilier ces deux choses contradictoires en apparence : la loi du progrès continu et celle du repos périodique, l'enseignement de l'Apôtre et la pratique des saints.

Parmi les facultés de notre âme, c'est la volonté qui connaît le moins la fatigue, parce qu'elle est plus indépendante de l'organisme corporel que l'intelligence elle-même. Pas d'obstacle qui l'entrave, ni de limite qui l'arrête ; tandis que l'activité de nos sens et de notre esprit se heurte à des bornes infranchissables. La fréquente répétition du vouloir facilite l'acte, qui devient à la longue presque spontané. Et cet acte a le privilège unique de se prolonger et de se perpétuer virtuellement lorsqu'il a cessé d'être ; si bien que la volonté échappe en quelque façon à la fatale loi du repos. Voilà pourquoi l'Épouse du Cantique peut dire : « Je dors mais mon cœur veille. » Les sens extérieurs sont assoupis, l'intelligence sommeille, la mémoire est inerte ; la volonté seule ne dort pas et elle continue son

acte d'amour, commencé dans l'état de veille. Il est sage d'accorder au corps et à l'esprit des moments de relâche ; on peut même conçevoir des haltes dans la pratique de la pénitence, dans l'exercice de l'oraison ; mais il n'y a pas et il ne peut y avoir d'arrêt dans la tendance à la perfection et dans le désir d'être à Dieu. Aussi l'Église propose-t-elle à notre admiration et à notre imitation les âmes généreuses qui, comme sainte Thérèse, ont fait le vœu du plus parfait ou, comme saint André Avellin, se sont engagées devant Dieu à marquer par un progrès tous les jours de leur vie.

En effet, comment fixer des bornes aux ascensions d'une âme qui a pris Jésus pour modèle ? Or tout ascétisme qui ne graviterait pas autour du Christ et ne l'aurait pas pour centre d'attraction serait une illusion et un danger. Sainte Thérèse l'affirme, même pour la mystique. A plus forte raison, dans les voies ordinaires, Jésus-Christ est-il « l'air spirituel que nous devons continuellement respirer (1) ». Saint Paul le sait mieux que personne ; seulement il aime à considérer Jésus-Christ dans sa réalité intégrale, à la fois comme homme et comme Dieu. Il veut que nous revêtions le Christ (2), c'est-à-dire que nous prenions les pensées, les sentiments, les affections de Celui qui, étant riche de toutes les richesses du ciel, s'est fait pauvre pour l'amour de nous (3) et qui, subsistant dans la forme de Dieu, s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix (4). Dès lors, la mesure idéale de la perfection de l'Église et le terme des aspirations du chrétien c'est la plénitude même du Christ (5). « Dans tout le reste, dit excellemment saint Grégoire de Nysse, la perfection est comprise entre de certaines limites ;

(1) Saint-Jure. *L'Union avec J. C.*, chap. II. S. Vincent Ferrier (*De vita spirituali*) pose aussi deux principes de la vie spirituelle : se détourner de nous-mêmes et se tourner vers le Christ. De même Albert le Grand, *De adhaerendo Deo*, cap. II.

(2) Rom. 13^{14} ; Gal. 3^{27}. — (3) 2 Cor. 8^{9}. — (4) Phil. 2^{6-11}.

(5) Eph. 4^{13}.

mais, pour l'imitation du Christ, l'Apôtre nous apprend que sa limite est de n'en point avoir. »

Cependant saint Paul prévoit que tous les fidèles ne sont pas mûrs pour cette doctrine. Plusieurs ne l'entendront pas ou l'entendront de travers. Avec ces esprits, plutôt lents qu'indociles, il sait temporiser. Il condescend à leur faiblesse. « Nous tous qui sommes parfaits, leur dit-il, ayons ces sentiments ; et si quelqu'un de vous pense différemment, Dieu lui-même l'éclairera (1) ». Il partage ses lecteurs en deux catégories et se place sans balancer au rang des parfaits. Il ne s'agit point de la perfection absolue qui n'est pas de la terre, mais de cette perfection moyenne que les hommes s'accordent à nommer ainsi et qui suppose derrière elle une longue suite de progrès, avec la volonté de progresser encore. Paul ne se contredit donc point en invitant tous ceux qui visent à la perfection à tenir haut leurs regards et leurs cœurs.

Mais un maître habile gradue son enseignement et un directeur sage ne conduit pas toutes les âmes par les mêmes sentiers. L'idéal de Paul n'est point accessible à tous ses lecteurs. L'Apôtre ne s'en étonne ni ne s'en scandalise. Il espère qu'un jour viendra où la grâce fera son œuvre et où, Dieu aidant, la vérité de sa doctrine resplendira aux yeux de tous.

III. — Le terme

La rude journée de l'ouvrier s'achève. Paul a conscience que le soir est venu. Il adresse donc à son disciple préféré, comme un testament et un adieu, ces lignes hâtives, les dernières qu'il ait écrites :

« J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé la course, j'ai gardé la foi.

Maintenant Dieu me tient en réserve la couronne de justice que le

(1) Phil. 3[15].

Seigneur, le juste juge, me décernera en ce jour-là ; et non pas à moi seulement mais à tous ceux qui attendent avec amour son avènement glorieux (1).

Lutter avec courage, tenir vaillamment jusqu'au bout, respecter les lois du combat : telles sont les trois conditions d'une victoire glorieuse.

Tous les jeux antiques n'avaient pas la même renommée, ni toutes les victoires le même éclat. Il y avait entre les couronnes une sorte de hiérarchie d'honneur qui faisait préférer les plus belles, les plus nobles et les plus ardues ; soit que le choix fût laissé à l'ambition personnelle des concurrents, soit qu'il fût imposé par les cités dont ils soutenaient la gloire.

C'était peu d'engager la lutte, il fallait la pousser jusqu'au dénouement. On procédait par élimination successive. Les lauréats de chaque groupe devaient ensuite concourir entre eux, jusqu'à ce que la palme demeurât à celui qui l'avait emporté sur tous les autres. Tant pis pour ceux qui cédant à la fatigue, au dépit, au découragement, renonçaient prématurément au combat !

Avant d'entrer dans la lice, les candidats juraient devant les magistrats d'observer fidèlement les lois et coutumes du jeu. Devancer le signal donné, favoriser un rival au détriment des autres, se rendre coupable d'une manœuvre déloyale ou frauduleuse : autant d'infractions qui non seulement *disqualifiaient* le délinquant, comme on dirait de nos jours, mais le faisaient chasser ignomi-

(1) 2 Tim iv, 7-8. Ce langage parabolique n'a rien d'obscur. L'Apôtre a *combattu le bon combat* (l'accent est sur *bon*, καλόν, noble excellent, glorieux) ; il a soutenu sans faiblir la lutte que Dieu lui avait assignée. — Il a *terminé sa course*, car le peu qui reste à fournir ne compte pas ; et il peut se dire, par anticipation, arrivé au terme. — Il a *gardé la foi*, la fidélité aux lois spéciales de l'apostolat et aux vues de Dieu acceptées d'avance sur le chemin de Damas : *Domine, quid me vis facere ?* — Il ne lui reste donc plus qu'à recevoir la *couronne promise* à l'athlète vainqueur.

nieusement par les satellites, à coups de fouet ou de bâton.

Paul se rend à lui-même le témoignage d'avoir rempli les trois conditions exigées : il a combattu le *bon* combat ; il l'a soutenu *jusqu'au bout ;* il en a gardé *fidèlement* les lois.

« J'ai combattu le bon combat. » Assurément il pourrait l'appeler *bon* par contraste avec les luttes du stade. Celles-ci, terminées en une heure, devant un cercle de curieux inconnus, ne donnent au vainqueur qu'une couronne de feuillage et ne lui procurent qu'un triomphe éphémère ; tandis que Paul a lutté durant sa vie entière, avec le monde pour théâtre, les anges pour spectateurs, le Christ pour juge, le ciel pour récompense. Néanmoins je croirais que le combat est appelé *bon* à un autre titre, parce qu'il n'est pas choisi arbitrairement, mais imposé par le Christ lui-même. « Si je prêche l'Evangile, je n'ai point à m'en glorifier ; c'est un devoir pour moi : malheur à moi si je ne prêche ! Que si je le fais de bon gré, j'aurai ma récompense ; si je le fais de mauvais gré, c'est une charge qui m'est confiée (1) » et à laquelle je ne puis me soustraire.

« J'ai achevé la course. » Paul a fourni sa carrière sans trève ni relâche et il serait prêt à courir encore, si l'arbitre du combat en disposait ainsi. Mais il sait que le terme approche ; qu'il est là. Son sang va se répandre comme une libation et son corps va se dissoudre : *Ego enim jam delibor et tempus resolutionis meae instat* (2). Les anciens interprètes, tels qu'Estius et Salmeron, qui mettaient un long intervalle entre la composition de cette Épître et la mort de l'Apôtre, disaient qu'il parlait ainsi par conjecture. Mais nous n'avons pas besoin de cette hypothèse, car il est maintenant admis qu'il écrivait sa lettre peu de semaines ou peu de mois avant son départ pour le ciel.

« J'ai gardé la foi. » Il ne parle point ici de la foi théologique mais de la fidélité à sa mission. Il aime à se dire

(1) 1 Cor. $9^{16,17}$. — (2) 2 Tim. 4^{6}. — (3) 1 Cor. 7^{25} ; 1 Tim. 1^{12}.

ministre fidèle de l'Évangile, parce qu'il a conscience d'avoir rempli les desseins de Dieu sur lui. Rien donc ne manque à sa victoire; il ne lui reste plus qu'à recevoir la couronne.

La couronne est la vie éternelle, la béatitude complète, la glorification de l'âme et du corps ; car le vainqueur n'est pas l'âme seule mais le composé humain et c'est l'être humain tout entier qui réclame le prix du combat. Aussi la couronne est-elle mise en réserve pour le retour triomphal du Christ, quand il suscitera les siens de la poussière pour les faire régner avec lui.

Saint Paul se représente Jésus-Christ, à son dernier avénement, sous la figure d'un arbitre qui décerne des palmes. Les arbitres des jeux olympiques passaient pour incorruptibles. Leur réputation d'intégrité était assise sur une expérience si longue et si constante qu'il leur était permis de prendre eux-mêmes part au concours. On dit pourtant que, vers cette époque, leur impartialité subit une éclipse momentanée. Néron, qui disputait le prix de la course des chars, étant tombé de son siège, n'en fut pas moins proclamé vainqueur ; mais Néron appuyait ses prétentions sur la promesse de deux cent mille drachmes et sur des menaces qui pesaient encore plus que tous les présents.

De la part du Juge suprême, aucun passe-droit n'est à redouter. La récompense est donc aussi certaine que la victoire. L'Apôtre s'applique à l'établir avec une insistance vraiment extraordinaire. C'est, dit-il, une *couronne*, par conséquent un droit acquis, une couronne de *justice* dont nul ne peut me frustrer, une couronne décernée par le *Juge* qui ne fait point acception de personnes et par le *Juste* qui est la justice incarnée.

Paul a-t-il eu, par révélation spéciale, l'assurance de son salut éternel ? Quoi qu'il en puisse être d'ailleurs, le texte qui nous occupe ne le prouve point, car l'Apôtre ne parle pas seulement pour lui mais pour tous ceux qui attendent avec amour le retour glorieux du Christ, c'est-à-dire pour

tous les justes. Il a donc en vue non pas la certitude de la foi mais celle de l'espérance, qui n'est infaillible que dans son objet formel, la promesse du secours divin.

Telle est, en ses grandes lignes, la notion d'ascèse dans saint Paul : à la base, la crainte des jugements divins et de l'inconstance inhérente à notre nature (1) ; au centre, l'imitation graduelle et toujours plus parfaite de l'inimitable modèle, Notre-Seigneur Jésus-Christ ; au sommet, la joie du devoir accompli et la certitude de l'espérance.

Cette dernière vertu, si dédaignée des faux mystiques, joue un rôle capital dans la spiritualité de l'Apôtre. Constamment il y fait appel ; car sans elle, à son gré, nous serions les plus malheureux des hommes, et c'est elle qui distingue les chrétiens des infidèles. Dans tous les combats de la vie, Paul veut nous voir armés du casque de l'espérance. Point d'état si sublime qui puisse s'en passer, puisque l'espérance est la compagne inséparable de la foi.

On dirait que le docteur des nations a pris à tâche de réfuter d'avance non seulement l'erreur grossière de Molinos défendant à l'âme chrétienne de penser à la mort, à l'éternité, au ciel et à l'enfer, mais encore la subtile et dangereuse utopie d'un mysticisme raffiné qui rêve, pour l'âme parfaite, d'un état habituel d'amour pur, d'abandon total et d'indifférence absolue, d'où l'espérance serait bannie. Comme s'il était possible et permis à l'homme de se désintéresser de la perfection de son être et de sa béatitude éternelle, en quoi consiste sa fin suprême.

Enghien (Belgique). Ferdinand Prat.

(1) On pourrait croire que le caractère distinctif de ce premier degré est la mortification ; mais la mortification n'est pas un but, elle n'est qu'un moyen : *ne... ipse reprobus efficiar.*

NOTES ET DOCUMENTS

UN PLAN DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

Ce n'est pas chose facile que de trouver un plan de Théologie ascétique qui soit assez *compréhensif* pour embrasser toutes les questions de spiritualité, assez *logique* pour aller du plus connu au moins connu, assez *psychologique* pour suivre pas à pas les différentes étapes qui conduisent à la perfection. Mais, puisque du choc des esprits jaillit la lumière, il nous a semblé que proposer aux lecteurs de la *Revue* une ébauche, si imparfaite qu'elle soit, et provoquer par là un échange de vues, pourrait préparer la voie à une solution qui rallierait les meilleurs esprits. Nous exposerons donc en toute simplicité le plan que nous avons suivi dans le cours de spiritualité donné à nos Solitaires (1).

C'est à dessein que nous réunissons la Théologie *ascétique* et *mystique*. Nous n'ignorons pas les différences profondes qui séparent l'union transformante des premiers pas des débutants, la contemplation de la méditation. Mais nous pensons qu'il y a une certaine *continuité* dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la nature, que la méditation discursive conduit à l'oraison affective, et celle-ci à l'oraison de simplicité, et que, *s'il plaît à Dieu*, cette dernière peut être transformée en oraison de quiétude.

En tête de notre traité nous plaçons une *Introduction*,

(1) L'auteur fait un cours de théologie *ascétique* et *mystique* aux novices de la Solitude ; la *Pastorale* est l'objet d'un autre cours et par conséquent ne rentre pas dans notre plan.

qui a pour but de déterminer la *place* qu'il occupe dans les diverses branches de la science ecclésiastique, les *sources* où il puise sa doctrine, son *histoire*, sa *méthode*, sa *nécessité* surtout pour les directeurs d'âmes, ses *divisions*.

Pour concilier à la fois l'ordre *logique* et l'ordre *psychologique*, nous divisons notre Traité en deux parties : dans la première, nous examinons tout ce qui concerne *la perfection en général*, nature, obligation, moyens généraux ; dans la seconde, nous exposons successivement ce qui convient à chacune des trois grandes étapes à parcourir, voie purgative, illuminative et unitive.

Première partie : de la perfection chrétienne en général

Chapitre premier. — Notre *première partie* débute par un chapitre sur la *nature de la vie chrétienne* ; car avant de savoir ce qu'est la perfection de cette vie, il faut bien en connaître la nature. Cette connaissance *suppose* un court exposé de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, de la chute et de la rédemption ; après quoi nous entrons dans le vif de la question, en étudiant le principe et l'organisme de cette vie, le rôle que Jésus-Christ y joue, les obstacles qui s'opposent à son développement :

Chapitre Premier. — *Nature de la vie chrétienne*

1. Principe	Habitation des trois divines personnes dans l'âme. Union résultant de cette habitation. Conclusion : glorificate et portate Deum...
2. Organisme	Grâce habituelle ou principe vital. Vertus et dons ou facultés surnaturelles. Grâce actuelle ou exercice de ces facultés.
3. Rôle de Jésus-Christ	Cause méritoire et satisfactoire. Cause exemplaire. Cause vivifiante ou incorporation au Christ. Du rôle de Marie : *Ad Jesum per Mariam.*
4. Obstacles	Intérieurs : triple concupiscence. Extérieurs : monde et démon. Conclusion : la vie spirituelle est une lutte.

1° La source première de la vie spirituelle, c'est Dieu, non pas le Dieu de la nature, mais la T.-S. Trinité qui vient habiter notre âme pour nous faire entrer en participation à sa vie divine, et s'unir à nous d'une union tellement étroite qu'elle peut être appelée physico-morale ; et parce que Dieu est le premier principe de cette vie, il doit en être la fin dernière, en ce sens que tous nos actes doivent tendre à le glorifier, *ad majorem Dei gloriam.*

2° Mais nous serions incapables de vivre de cette vie si Dieu ne nous donnait un *organisme surnaturel* qui pénètre et vivifie la substance de notre âme, ses facultés et ses actes. Nous avons besoin d'un principe vital surnaturel : ce sera la *grâce habituelle* qui divinise la substance même de notre âme « divinæ consortes naturæ (1) » ; de facultés correspondant à cette vie, ce seront les *vertus* et les *dons* qui diviniseront nos facultés naturelles ; d'un concours surnaturel pour nous permettre de produire des actes déiformes en conformité avec notre fin, ce sera la *grâce actuelle.*

3° Cette vie, dont Dieu est la source, ayant été perdue par la faute d'Adam, est restaurée par le Christ et s'appelle donc avec raison *vie chrétienne :* Jésus, par la Rédemption, en est en effet la cause *méritoire* et *satisfactoire*, comme il en est, par les vertus qu'il a pratiquées, le *modèle* le plus accompli ; mais là ne se borne pas son rôle : devenu chef de l'humanité régénérée, il est la *tête* d'un corps mystique dont nous sommes les membres, et devient pour nous *source de vie* en nous incorporant à lui : « Ego sum vitis, vos palmites (2) ». — Et parce que Jésus nous est donné par Marie, celle-ci est associée à son Fils dans l'œuvre de notre sanctification, et c'est par Elle que nous allons le plus sûrement à Jésus et à Dieu : *ad Jesum per Mariam.*

4° Mais, en nous régénérant par la grâce sanctifiante, le Christ, pour éprouver notre vertu et intensifier nos mérites, nous a laissés en butte à la triple concupiscence et aux attaques perfides du monde et du démon, tout en soutenant nos efforts par la grâce, la protection de notre bon ange et les exemples des Saints. La vie sera donc un *com-*

(1) *2 Petr.*, I, 4.
(2) *Joan.*, XV, 1.

THE INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

bat, où des exercices spirituels seront nécessaires *ut homo vincat seipsum.*

Chapitre II. — Quand on connaît la nature de cette vie, il est plus facile de déterminer en quoi consiste *essentiellement sa perfection* et comment se fait son *accroissement.*

1° Après avoir écarté les fausses notions des incroyants, des mondains et des faux dévots, il demeure que la perfection consiste essentiellement dans l'*amour* comme but et le *sacrifice* comme moyen : l'amour nous unit à Dieu, source de toute perfection ; mais sur terre l'amour ne peut se pratiquer sans le sacrifice : car on ne peut s'élever à Dieu qu'en se détachant de soi-même et des créatures, et en combattant la triple concupiscence, le monde et le démon. On peut discuter sur l'importance relative de ces deux éléments : en réalité, chacun de nos actes surnaturels est à la fois sacrifice et amour : sacrifice, en tant qu'il nous détache des créatures ; amour, en tant qu'il nous unit à Dieu. Au début, quand on a beaucoup d'attaches, il faut mettre l'accent sur le sacrifice ; dans la voie unitive, c'est l'amour qui prend le dessus, mais il n'est aucun état d'âme où l'on puisse se dispenser de l'un ou de l'autre.

2° L'*accroissement* de cette vie se fera donc par tous nos actes d'amour et de sacrifice : par nos *actes méritoires* qui auront d'autant plus de valeur qu'ils seront faits avec plus de pureté d'intention, plus d'intensité, une union plus intime avec Jésus ; par la réception *des sacrements*, qui au mérite personnel ajoutera la grâce sacramentelle produite *ex opere operato.* Notre second chapitre se divisera donc ainsi :

CHAPITRE II. — *De la perfection de la vie chrétienne*

1. Nature de la perfection	Fausses notions des	Incroyants. Mondains. Faux dévots.
	Vraie notion	Amour comme fin. Sacrifice comme moyen. Combinaison des deux.
2. Accroissement	Par mérites	Leur façon d'opérer. Conditions augmentant leur valeur.
	Par sacrements	Manière d'opérer. Dispositions pour en profiter.

Chapitre III. — L'accroissement de cette vie s'impose-t-il à nous? La question peut s'examiner pour les *laïques*, les *religieux* et les *prêtres*.

1° Sans doute la perfection *en soi* est *de conseil* pour les *simples fidèles;* mais il y a, même pour eux, une certaine obligation de tendre à la perfection, parce que c'est là parfois un *moyen nécessaire* pour accomplir certains préceptes graves, celui qui côtoie l'abîme étant exposé à y tomber; et parce que certains laïques sont appelés par leur position à donner le bon exemple; tous d'ailleurs trouveront dans le progrès spirituel une sécurité de plus, et un moyen d'augmenter leur gloire dans le ciel. Travaillons donc à former une élite.

Mais les *Religieux* sont obligés à un plus haut degré de perfection à cause de leurs *vœux*, de leurs *constitutions* et de leurs *règles:* s'étant engagés à les observer et ne pouvant le faire sans tendre à la perfection, ils sont tenus de faire des efforts sérieux et constants pour y arriver.

Quant aux *prêtres*, ils doivent tendre à une *plus grande perfection intérieure* que les simples religieux ou frères lais: l'enseignement de Jésus et des Apôtres, l'autorité incontestable du Pontifical et la nature même de leurs fonctions, surtout l'offrande du saint sacrifice et la direction des âmes leur en font un devoir impérieux.

CHAPITRE III. — *Obligation de tendre à la perfection*

1. Pour les laïques	Moyen d'observer les préceptes graves. Moyen de donner l'exemple. Moyen d'augmenter le bonheur du ciel.
2 Pour les Religieux	Les vœux. Les constitutions et les règles.
3. Pour les prêtres	Enseignement de Jésus, des Apôtres. Autorité du Pontifical. Nature des fonctions sacerdotales.

Chapitre IV. — Quand on est convaincu de la nécessité de la perfection, il ne reste plus qu'à en rechercher *les moyens:* les uns sont *intérieurs* et les autres *extérieurs*, mais en vue de réformer l'intérieur.

1° Les moyens *intérieurs* peuvent se réduire à quatre:

a) *Le désir de la perfection*, qui est le premier pas en

avant et nous donne l'élan nécessaire pour triompher des obstacles ;

b) *La connaissance de Dieu et de soi-même* : puisqu'il s'agit d'unir l'âme à Dieu, mieux on connaîtra ces deux termes et plus il sera facile de les rapprocher : *noverim te ut amem te, noverim me ut despiciam me !*

c) *La conformité à la volonté divine*, qui, en soumettant notre volonté à celle de Dieu, est la marque la plus authentique d'amour et le moyen le plus efficace de nous unir à la source de toute perfection : *unum velle, unum nolle.*

d) *La prière,* considérée au sens le plus large comme adoration et demande, mentale ou vocale, privée ou publique, *ascensio mentis in Deum ;* par elle nous unissons à Dieu toutes nos facultés intérieures, mémoire et imagination, entendement, volonté, et même nos actes extérieurs, en tant qu'ils sont l'expression de notre esprit de prière.

2° Les moyens *extérieurs* sont aussi au nombre de quatre :

a) *La direction :* de même en effet que Dieu a institué une autorité visible pour gouverner extérieurement son Eglise, de même il a voulu que les âmes au for interne fussent conduites par un guide spirituel expérimenté, qui puisse leur faire éviter les écueils, activer et diriger leurs efforts ; *b*) *un règlement de vie*, qui, approuvé par le directeur, prolonge son action dans les âmes ; *c*) les *conférences*, *exhortations* ou *lectures spirituelles* qui, bien choisies, nous mettent en contact avec la doctrine et les exemples des saints et nous entraînent à leur suite ; *d*) *la sanctification des relations sociales* de parenté, d'amitié ou d'affaires, qui nous permet d'orienter vers Dieu non seulement nos exercices de piété, mais toutes nos actions et surtout nos devoirs d'état.

CHAPITRE IV. — *Moyens généraux de perfection*

1. Intérieurs	Désir du progrès	Nature et nécessité. Qualités. Moyens de l'entretenir.
	Connaissance de Dieu et de soi	Son utilité. Moyens d'y parvenir.
	Conformité à la volonté divine	En quoi elle consiste. Comment elle nous sanctifie.
	Prière	Nature et nécessité. Comment acquérir l'esprit de prière.

2. Extérieurs	Direction	Nécessité. Moyens d'en assurer le succès.
	Règle de vie	Son utilité. Ses qualités.
	Lectures et exhortations	Leur influence. Le moyen d'en profiter.
	Sanctification des relations	Avec les parents. Avec les amis. Dans les affaires et les œuvres.

Il nous semble que ces moyens généraux comprennent tout ce qu'il y a de nécessaire, et qu'il ne reste plus qu'à en faire l'application aux trois étapes de la vie spirituelle.

Seconde partie : ce qui est propre à chacune des trois voies

Ici nous suivons la division classique des trois voies, *purgative, illuminative* et *unitive*, en faisant remarquer qu'il n'y a point entre elles de cloison étanche, que l'entrée dans une voie n'exclut pas complètement les exercices des autres, que si une vertu convient spécialement à une voie ce n'est pas d'une manière exclusive, qu'au fond chacune des vertus chrétiennes doit être pratiquée dans chaque voie, mais à un degré différent. Il reste vrai cependant qu'il y a des moyens de perfection correspondant mieux à telle ou telle voie.

Chapitre premier. — Des débutants ou de la voie purgative. — Nous faisons commencer la perfection avec l'état de grâce et le désir du progrès spirituel.

1° Le *but* à poursuivre par les débutants, c'est de purifier l'âme pour la préparer à l'union avec Dieu : *deformata reformare*. Pour l'obtenir, il faut *lutter* avec énergie et constance contre le péché *mortel* et même le péché *véniel de propos délibéré* qui mène si facilement aux fautes graves ; et par conséquent contre les *causes* qui y conduisent, causes *intérieures* ou triple concupiscence, causes *extérieures*, le monde et le démon ; il faut donc résister victorieusement aux *tentations* qui ne sont que la mise en œuvre de ces différentes causes.

2° Les *moyens généraux* qui conviennent à cette pre-

mière étape sont la *prière*, qui met à notre service la force divine ou la grâce ; la *mortification*, qui affaiblit nos ennemis et nous fait vaincre le moi égoïste et sensuel : *ut homo vincat seipsum*.

a) La *prière* des débutants, c'est non seulement la *prière vocale*, mais aussi l'*oraison discursive*, pour acquérir des convictions, accompagnée de demandes et de colloques pour obtenir la grâce de Dieu. Une étude comparée des méthodes de S. Ignace et de S. Sulpice montre les avantages respectifs qu'on peut tirer de l'une et de l'autre.

b) La *mortification* met en œuvre la conviction et les grâces obtenues par la prière. Elle s'impose comme un devoir de *justice* par rapport à Dieu, pour réparer l'offense commise contre lui ; un devoir de *préservation* par rapport à nous-mêmes, pour éviter de nouvelles chutes dans l'avenir. Elle doit être *universelle*, c'est-à-dire s'étendre à toutes les facultés qui ont péché ou sont capables de nous entraîner au mal : aux *sens extérieurs*, pour couper les communications avec l'ennemi du dehors ; aux *sens intérieurs*, imagination et mémoire, pour substituer aux images dangereuses celles qui portent à Dieu ; aux *passions*, en les détournant du mal pour les orienter vers les biens véritables ; à l'*esprit*, en guérissant son ignorance, sa curiosité, son orgueil ; à la *volonté*, en l'assouplissant par l'obéissance pour la corriger de sa prétention à l'autonomie, et en la fortifiant par l'accomplissement prompt, énergique et constant du devoir.

3° A ces moyens généraux viendront s'ajouter les remèdes spéciaux contre les retours offensifs de l'ennemi :

a) Contre *les illusions* qui font croire qu'on est fervent quand on a des consolations, et abandonné de Dieu si on tombe dans les sécheresses, qu'on peut se sanctifier en négligeant les petites choses, etc.

b) Contre la *loi du moindre effort*, l'inconstance et la présomption.

c) Contre l'*empressement excessif* et la curiosité.

d) Contre les *scrupules*, quelle qu'en soit l'origine.

e) Contre les *rechutes*, en se rappelant qu'une faute de surprise, même grave, n'est pas un obstacle invincible,

quand elle est promptement et loyalement réparée par une austère pénitence.

CHAPITRE PREMIER — *Des débutants ou de la voie purgative*

- 1. But
  - Purifier l'âme pour l'unir à Dieu.
  - Lutter contre
    - le péché
      - mortel.
      - véniel délibéré.
    - ses causes
      - triple concupiscence.
      - monde et démon.
      - tentations.
- 2. Moyens généraux
  - Prière
    - demande pour obtenir grâce.
    - méditation pour acquérir convictions.
    - adoration pour glorifier Dieu.
  - Mortification
    - Nécessité
      - devoir de justice.
      - devoir de réparation.
    - Pratique
      - sens extérieurs.
      - sens intérieurs.
      - passions.
      - esprit.
      - volonté.
- 3. Moyens spéciaux contre
  - Les illusions.
  - Le manque d'effort soutenu.
  - L'empressement.
  - Les scrupules.
  - Les chutes.

Chapitre II. — Des âmes en progrès ou de la voie illuminative. — Après la purification de l'âme vient l'effort pour se rendre *conforme au Christ* par l'imitation de ses vertus : *reformata conformare Christo ;* c'est le côté positif des vertus, la mortification en étant le côté négatif.

1° Pour atteindre ce but, le *moyen général* c'est de *connaître, d'aimer* et *d'imiter* Jésus-Christ : par l'étude affectueuse de sa vie, de sa doctrine, de ses mystères et surtout de ses dispositions intérieures, Jésus devient le *centre de nos pensées ;* par l'amour que suscite en nous la méditation affective de ses amabilités, il devient le *centre de nos cœurs ;* par l'habitude d'agir en union avec Jésus et dans ses intentions, il est le centre de notre vie : *Mihi vivere Christus est.*

2° Mais, pour être efficace, cette imitation doit se proposer la *pratique positive des différentes vertus chrétiennes,*

morales et théologales; les débutants les ont pratiquées dans leur premier degré par la prière et la mortification; les âmes en progrès les pratiqueront dans leur second degré, plus positif et plus achevé; les parfaits dans le troisième degré, avec l'aide des dons du Saint-Esprit (1). Chacune de ces vertus a son rôle : *a)* parmi les vertus *morales*, la *prudence* choisit les meilleurs moyens pour arriver à la perfection; la *justice* rend à chacun ce qui lui est dû, à Dieu les devoirs de religion, au prochain ce que réclament ses drois stricts, aux parents la piété filiale, à la patrie le dévouement, aux supérieurs l'obéissance; la *force* accomplit et souffre de grandes choses, des choses difficiles; la *tempérance* modère l'usage des plaisirs : plaisirs de la table par la *sobriété*, plaisirs de la chair par la *chasteté* et la *continence*, plaisirs de l'amour-propre par l'*humilité*. Ainsi toutes ces vertus *morales* suppriment les obstacles à l'amour de Dieu et préparent son exercice. — *b)* Les vertus *théologales* complètent l'œuvre en nous unissant positivement à Dieu : la *foi* nous unit à Dieu, vérité infinie, en conformant nos pensées et nos jugements à ceux de Jésus; l'*espérance* nous unit à Dieu, source de notre bonheur, en élevant nos esprits et nos cœurs vers les biens célestes; la *charité* nous unit à Dieu, beauté et bonté infinie, et au prochain en qui nous voyons un reflet des perfections divines.

3° Malgré tout, des *obstacles* se dressent encore; *les sept péchés capitaux*, qui, selon saint Jean de la Croix, prennent chez ces âmes une forme plus affinée et par là même plus perfide; un certain sentiment de lassitude qui conduit au *relâchement* et à la *tiédeur;* parfois des *chutes graves*, d'autant plus dangereuses qu'elles sont amenées par des défaillances progressives. Des remèdes que nous signalons contre cette triste décadence ramènent les âmes de bonne volonté dans la voie illuminative, et préparent la voie unitive.

(1) Si donc nous situons ces vertus dans la voie illuminative, c'est parcequ'elles s'y adaptent plus particulièrement, mais non exclusivement.

CHAPITRE II. — *Des âmes en progrès ou de la voie illuminatoire*

- 1. Moyen général
  - Connaître J.-C., ou Jésus centre de nos pensées ;
  - L'aimer, ou Jésus centre de nos affections ;
  - L'imiter, ou Jésus centre de notre vie ;
  - Conclusion : l'oraison devient *affective*.
- 2. Vertus à pratiquer
  - *Morales* écartant les obstacles
    - *Prudence*, qui choisit les moyens.
    - *Justice* rendant à chacun son dû
      - Religion à l'égard de Dieu.
      - Justice commutative envers prochain.
      - Piété filiale envers parents.
      - Patriotisme envers patrie.
      - Obéissance aux supérieurs.
    - *Force*
      - Patience.
      - Constance.
      - Magnanimité.
    - *Tempérance*
      - Sobriété.
      - Chasteté.
      - Humilité,
  - *Théologales* unissant à Dieu
    - La *foi*, en conformant nos pensées à celles de Dieu.
    - *L'espérance*, en élevant nos cœurs vers les biens célestes.
    - La *charité*
      - en aimant Dieu pour lui même.
      - — le prochain pour Dieu.
- 3. Obstacles à vaincre
  - Les péchés capitaux sous une forme plus raffinée.
  - La tiédeur, fruit de la lassitude et du relâchement.
  - Les tentations et chutes graves.

Chapitre III. — Des parfaits ou de la voie unitive. — Purifiée de ses fautes, et débarassée de l'esclavage des mauvaises tendances par la pratique positive des vertus, l'âme ne cherche plus qu'à s'unir d'une façon intime et permanente à son Dieu : « *Vivere summe Deo in Christo Jesu, Domino nostro, ita ut interiora Filii ejus intima cordis nostri penetrent* » (1). Mais dans cette voie unitive il y a deux degrés bien distincts : l'*union simple* ou *ascétique* et l'union *mystique* accompagnée de *contemplation infuse*. De plus à la contemplation viennent parfois s'ajouter des *phénomènes extraordinaires*. Enfin, en une matière si difficile, il n'est pas étonnant qu'il y ait des *controverses*, comme aussi il y a des *règles spéciales de conduite* à l'égard des contemplatifs. De là cinq articles dans ce chapitre.

(1) OLIER. *Pietas Seminarii S. Sulpitii.*

1° L'union *simple* ou *ascétique* commence avec un *usage plus fréquent des dons du Saint-Esprit*, qui rendent l'âme docile aux moindres inspirations de la grâce, et font pratiquer les vertus morales et théologales dans leur degré le plus parfait. Ainsi la foi est perfectionnée dans son exercice : par le don de *science* qui nous fait voir dans les choses créées l'œuvre de Dieu et le reflet de ses perfections ; et par le don d'*intelligence* qui nous fait pénétrer jusqu'au cœur des vérités divines pour en découvrir les harmonies intimes ; la charité par le don de *sagesse* qui fait goûter les choses divines ; la prudence par le don du *conseil*, la religion par le don de *piété*, la force par le don de même nom, la tempérance par le don de *crainte*.

L'oraison qui convient alors est l'*oraison de simplicité* qui consiste en un regard amoureux et prolongé sur Dieu ou ses perfections, sur Jésus ou ses mystères ou sur tout autre objet divin ; oraison qui se perpétue pendant toute la journée par l'habitude de faire ses actions en esprit de prière. Parfois cette oraison est suave, parfois elle est aride, et peut s'appeler alors *oraison de volonté*.

2° Quand Dieu intervient lui-même d'une façon si efficace que l'âme est plus passive qu'active, *magis patitur divina quam agit*, c'est la *contemplation infuse*. Pour en décrire les *phases*, nous combinons les *deux nuits* de saint Jean de la Croix avec les *quatre demeures* de sainte Thérèse, tout en remarquant que Dieu ne s'astreint pas toujours à suivre cet ordre. Nous décrivons donc : 1° la première contemplation aride ou nuit des sens ; 2° l'union incomplète suave ou l'oraison de quiétude ; 3° l'union pleine de toutes les facultés intérieures ; 4° l'union extatique, où les sens extérieurs eux-mêmes sont saisis : ce sont les fiançailles spirituelles ; 5° la seconde contemplation douloureuse ou nuit de l'esprit ; 6° l'union transformante et permanente, ou mariage spirituel. Ces divers degrés se marquent par une emprise de plus en plus grande de Dieu sur l'âme.

3° A la contemplation viennent parfois se joindre des *phénomènes extraordinaires*, qui n'en sont que la part accessoire. Les phénomènes *divins* sont de l'ordre intellectuel, comme les révélations, visions ou auditions ; ou de

l'ordre physiologique, comme la lévitation, les stigmates, les effluves lumineux ou odoriférants, l'abstinence prolongée. Les phénomènes *diaboliques* se ramènent à l'obsession et à la possession. Mais il importe de distinguer les uns et les autres des *phénomènes naturels* ou états morbides.

4° Après avoir exposé ce qui est communément admis sur la contemplation, il faut bien dire un mot des *controverses* qui se sont élevées à ce sujet : quelle est la nature de la contemplation? Y a-t-il une contemplation acquise et une contemplation infuse? Faut-il pour cette dernière une vocation spéciale, et cette faveur est-elle réservée à un petit nombre ou s'étend-elle à toutes les âmes ferventes? Sur ces différents points nous exposons les diverses opinions, et proposons la solution qui nous paraît le mieux fondée.

5° Reste enfin une question pratique : quelle est la conduite à tenir à l'égard des âmes pour les *préparer* à la contemplation, si elles y sont destinées, — pour les *diriger* au milieu des écueils à éviter, — et les aider à en profiter pour progresser dans la vertu et surtout dans l'humilité que ne cesse de recommander sainte Thérèse.

Chapitre III. — *Des parfaits ou de la voie unitive*

But : Union intime et habituelle avec Dieu : *ambulare cum Deo intus.*

1. De l'union ascétique manifestée

A) Par un usage fréquent des dons du St-Esprit, *ita ut anima sit facile mobilis a Spiritu Sancto.*
D'où description des sept dons.

B) Par l'oraison de simplicité ou regard affectueux sur Dieu ou les choses divines.
Nature, avantages, perfectionnement de cette oraison.

2. De l'union mystique ou contemplation infuse

A) Contemplation faible et aride, ou nuit des sens.
B) Union suave incomplète ou quiétude.
C) Union pleine des facultés intérieures.
D) Union extatique ou fiançailles spirituelles.
E) Seconde contemplation douloureuse ou nuit de l'esprit.
F) Union transformante ou mariage spirituel.

3. Phénomènes extraordinaires	A) Divins	Révélations, visions, auditions. Lévitation, stigmates, effluves, abstinence.
	B) Diaboliques	Obsession. Possession.
	C) Distinction d'avec les états morbides.	
4. Questions controversées sur	A) La nature intime de la contemplation.	
	B) La distinction entre la contemplation	acquise. infuse.
	C) La vocation à la contemplation.	
	D) Le nombre des contemplatifs.	
5. Conduite du directeur	A) Pour préparer les âmes à la contemplation.	
	B) Pour les guider et faire éviter les écueils.	
	C) Pour relever les contemplatifs déchus.	

Tel est le plan qui nous semble le mieux répondre à un enseignement méthodique et psychologique, tel qu'il doit être donné aux séminaristes et aux jeunes prêtres. Nous serions heureux de profiter des remarques de nos confrères pour le perfectionner.

La Solitude, Issy. Adolphe TANQUEREY. S. S.

LES LEÇONS D'ORAISON DU P. BALTHAZAR ALVAREZ (1573-1578)

Le cas du P. Balthasar Alvarez est, pour ainsi parler, classique dans l'histoire de l'oraison mentale.

Sa *Vie* a été publiée à Madrid dès 1615, traduite en français, à Paris, en 1623. L'auteur de cette *Vie* est le V. P. Louis de la Puente, et ce maître fameux de spiritualité ne manque pas de s'expliquer sur les tribulations que valut au serviteur de Dieu sa manière de prier. Par là même on devine si l'évènement a du fournir matière, depuis trois siècles, aux commentaires des écrivains de théologie mystique.

Nous voudrions, en quelques courtes pages, rappeler

avec précision les mesures prises par les supérieurs du P. Alvarez, la nature de son oraison, la portée de la propagande qu'il en faisait, sa soumission aux défenses portées, et la moralité de cette histoire.

*
* *

C'est entre 1573 et 1578 que l'oraison pratiquée et inculquée par le P. Balthasar Alvarez fut désapprouvée par le P. Jean Suarez, provincial de Castille, par le visiteur de la même province, Diego de Avellaneda, et finalement par le P. Everard Mercurian, quatrième général de la Compagnie de Jésus (1).

Le P. Louis de la Puente, dans la *Vie* d'Alvarez, expose cet incident très au long. Il raconte, il explique, il commente, comme il pouvait appartenir à un homme formé à l'école d'Alvarez, familier dans la spéculation et dans la pratique avec toutes les questions de théologie mystique et préoccupé de justifier tout ensemble son héros condamné et les supérieurs qui le condamnèrent. A l'entendre, les indiscrétions de ses disciples, réguliers ou séculiers, auraient seules compromis le maître ; le général de la Compagnie de Jésus aurait simplement prétendu empêcher « qu'on ne recommandât d'une manière aussi générale cette manière de faire oraison » (2).

Sur les exagérations de certains pénitents du P. Alvarez, au dedans et au dehors de son Ordre, le témoignage du P. de la Puente doit faire foi. Il est contemporain des faits. Et, d'ailleurs, dans un mouvement créé par l'influence puissante d'un directeur éminent, comment imaginer que tous les disciples se tinrent, toujours et très exactement, dans la pensée du maître ? Ce serait miracle.

Pour apprécier le jugement porté par les supérieurs, les textes manquent dans la biographie écrite par le P. de la Puente. Il n'allègue guère qu'une conférence faite en 1578, par le P. Jean Suarez, aux élèves en théologie du collège Saint-Ambroise de Valladolid ; et encore ce résumé est-il établi uniquement d'après les notes prises par la Puente au

(1) Astrain. *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, t. III, p. 196.
(2) *Vie*, ch. XLI.

sortir de l'entretien. L'historien a eu sous les yeux une lettre écrite au provincial Jean Suarez, par le P. Everard Mercurian, en 1577. Il en tire, dit-il, « quelques pensées »; mais il n'en cite rien.

Nous sommes plus favorisés par le P. Astrain. Dans le tome III de son *Histoire de la Compagnie de Jésus dans l'Assistance d'Espagne*, le conflit provoqué par le mode d'oraison d'Alvarez est exposé assez en détail. La Puente avait transcrit copieusement les mémoires écrits par le P. Alvarez pour plaider sa cause. Astrain emprunte, au contraire, ses citations aux pièces signées par le provincial, le visiteur, le général. Quand il lui faut conclure, il s'exprime à peu près comme La Puente : « Ce que les Supérieurs réprouvèrent, dit-il, ce fut de vouloir communiquer à tous ce qui est un privilège accordé par Dieu à un petit nombre ; ce fut de dresser une chaire, pour ainsi parler, et de faire une propagande, en faveur d'un mode d'oraison qui n'était pas celui de S. Ignace » (1).

C'est sûrement dire trop peu.

On peut tenir pour indubitable que si le recteur de Villagarcia et de Salamanque eût gardé pour lui seul sa manière de prière mentale, aucun désagrément ne lui fût survenu. Comme le prouvent les charges qui lui furent commises, il avait l'estime de toute sa province et la confiance de ses supérieurs. Confesseur de Thérèse de Jésus, à vingt-six ans (2), maître des novices à Medina del Campo à

(1) *Op. cit.*, p. 196.

(2) Outre les biographies écrites par Yepes et Ribera, nous avons, pour connaître sainte Thérèse, sa précieuse autobiographie.

Nous savons, par elle-même, qu'elle eut toujours plusieurs directeurs ; que sur les instances de Doña Guiomar de Ulloa, elle commença, en 1557, à se confesser aux jésuites, qui avaient fondé un collège à Avila en 1554 ; qu'elle ne cessa pas, pour autant, ses relations spirituelles avec les dominicains.

Le premier confesseur jésuite de Thérèse de Jésus, à Avila, fut le P. Diego de Cetina, comme l'a établi, en 1917, M. José Gomez Centurión (*Boletin de la Real Academia de Historia*, t. LXXI, p. 246-252). Puis vint le P. José de Pradanos, puis le P. Balthasar Alvarez de 1559 à 1566.

Dans le ch. XI de la *Vie du P. Balthasar Alvarez*, le P. de la Puente raconte la manière dont le confesseur conduisit la sainte. La sainte elle même a écrit là dessus ses souvenirs pleins de reconnaissance (*Vida*, cp. XXIV, XXV, XXVI, XXVIII, XXX).

33 ans, il eut de bonne heure une réputation d'homme spirituel, qui ne fit que grandir (1). Il était trop ami de la perfection, pour oublier la règle qui lui prescrivait d'ouvrir sa conscience, comme un livre, aux regards de ceux qui avaient, selon son institut, charge de le conduire. Nul doute que son oraison extraordinaire — qu'il commença d'avoir en 1567 — ne fût approuvée d'eux, avant les soupçons de 1573.

Mais si vraies que soient ces observations, pour définir avec vérité quels furent les ordres et les défenses intimés au P. Alvarez, en matière d'oraison, il faut nécessairement recourir à la correspondance administrative que les archives peuvent conserver encore. Le P. Astrain nous a rendu le service de la consulter.

Des documents officiels il résulte que, dès le début de 1573, le provincial de Castille, Gil Gonzalez Davila, est inquiet au sujet de l'oraison et des leçons d'oraison du P. Alvarez, recteur du noviciat de Medina del Campo. Au moment de la congrégation générale réunie, en 1573, pour donner un successeur à saint François de Borgia, il devient assistant d'Espagne. Son compagnon de voyage à Rome, le P. Jean Suarez, préposé à la maison professe de Burgos, le remplace comme provincial de Castille. D'accord, tous deux s'ouvrent de leurs inquiétudes au nouveau général de la Compagnie de Jésus, qui vient d'être élu (23 avril 1573). Everard Mercurian répond qu'il faut régler l'oraison de tous d'après les *Exercices* de saint Ignace (2). Le provincial, Jean Suarez, de retour en Castille, demande au P. Balthasar Alvarez — qui avait été nommé recteur du collège de Salamanque (1574) — de rendre compte, par écrit, de son oraison. Au mémoire remis, il oppose, par écrit, des objections, auxquelles l'inculpé réplique, par

(1) Né en 1533, entré dans la Compagnie de Jésus en 1555, Alvarez fut ordonné prêtre en 1558, devint en 1559 ministre du collège d'Avila, maître des novices et recteur de Medina del Campo en 1566, procureur de la province de Castille à Rome en 1571, recteur de Salamanque en 1574, recteur de Villagarcia en 1577, visiteur de la province d'Aragon en 1579, provincial de Tolède en 1580, anhée de sa mort.

(2) Astrain, *op. cit.*, p. 189.

écrit, avec non moins de franchise que de respect. Il s'ensuit, dans l'âme du provincial, un certain apaisement (1).

Trois années passent. De Salamanque, le P. Balthazar Alvarez, à la demande de Doña Magdalena de Ulloa, fondatrice du noviciat de Villagarcia, est appelé à diriger la maison nouvelle (1577). A l'occasion de sa venue dans la province de Castille, en qualité de visiteur, le P. Diego de Avellaneda rouvre, pourrions-nous dire, le procès du P. Alvarez et prend des sanctions.

D'après une lettre du provincial de Castille au général (24 décembre 1577), voici les injonctions faites au recteur de Villagarcia par le P. Visiteur : « Il lui a ordonné en termes formels que, sans expresse faculté de V. P., il n'use, ni pour lui ni pour d'autres, de mode d'oraison différent de ceux des *Exercices* (2) ». Dans l'instruction remise au P. Alvarez pour sa gouverne, le P. Diego de Avellaneda s'exprime ainsi : « Que non seulement V. R. montre plus d'estime et d'affection à la méthode d'oraison des *Exercices* de N. P. Ignace, mais qu'elle la préfère à quelque autre que ce soit, suivant absolument la méthode d'oraison de notre Institut, et pour soi-même et pour tous ses dirigés (3) ». Afin d'autoriser cette décision catégorique, le visiteur allègue la volonté du général et l'ordre de la Providence : « Notre P. Général veut, et c'est très conforme à l'ordre de la Providence divine, que si, avec le temps, il fallait donner une direction nouvelle aux exercices spirituels dans la Compagnie, cela se fasse par une notification de Rome aux provinces, et non au rebours, selon la règle que personne dans l'Ordre ne doit vouloir se conduire à sa tête (4) ».

(1) Id. *ibid.*, p. 190.

(2) Astrain, *op. cit.*, p. 191. — « Há le ordenado precisamente que sin licencia de V. P. no use para sí ni para otro de modo diferente de los *Ejercicios* ».

(3) Astrain, *op. cit.*, p. 194. — « Que no sólo V. R. muestre más estima y afición á la manera de oración de los Ejercicios de N. P. Ignacio, mas que la prefiera á cualquiera otra diferente, siguiendo *omnino* la de nuestro Instituto para sí e para los otros con quien tratare ».

(4) Id. ibid. — « Es voluntad de nuestro P. general, y muy conforme á la orden de la Providencia divina, que si alguna dirección con el tiempo se hubiese de dar á los ejercicios espirituales y modo de ora-

Le P. Diego de Avellaneda revendique donc, sur l'oraison de chacun, le contrôle et l'initiative du gouvernement suprême de la Compagnie. Comme la vie apostolique et la vie intellectuelle, la vie spirituelle, dans l'Ordre, doit être régie par l'obéissance d'exécution, de volonté et de jugement. Telle est l'âme même des ordonnances du visiteur.

Dans quelle mesure exacte, le général de la Compagnie de Jésus entra-t-il dans les vues du P. Avellaneda? Il est impossible de le mesurer avec une précision parfaite, puisque nous n'avons pas sa correspondance entière. Le P. Astrain n'en cite qu'une phrase. Mais cette phrase paraît enfermer une approbation complète de toute la conduite du visiteur : « Tout ce que V. R. m'a écrit m'a paru fort bien ; qu'elle continue à arracher cette manière d'oraison ; elle pourra se servir des normes qu'elle nous a soumises ; nous les avons examinées ici et les avons trouvées tout à fait opportunes (1) ». Et dans un post-scriptum : « J'envoie à part à V. R. mon avis concernant l'oraison, afin que V. R. le puisse montrer ; on a déjà écrit au P. Alvarez cela même que demande V. R., approuvant le mémoire que vous lui avez remis (2) ».

Qu'aurait pu souhaiter de plus explicitement approbatif le P. Diego de Avellaneda?

En rigueur de méthode, pour savoir d'une façon incontestable la pensée du général, il faudrait avoir sous les yeux le texte intégral de la lettre adressée par lui au P. Balthasar Alvarez. Mais comment croire que cette pièce n'était pas exactement conforme aux instructions envoyées de Rome au visiteur, puisque le P. Everard Mercurian lui-même a soin de certifier l'identité des deux documents?

ción, que este se ha de enviar de Roma à las provincias y no al revés, según la regla que ninguno ha de querer regirse por su cabeza ».

(1) Astrain, *op. cit.*, p. 195 : « Me ha parecido muy bien todo lo que V. R. ha escrito en ello [dans son mémorial], y que V. R. prosiga adelante en desarraigar lo que de esto hallare, y se podrá servir de los puntos que nos ha enviado en ello, porque acá los hemos considerado y nos han parecido muy al propósito. »

(2) Id., *ibid.* : « Envío aparte el parecer mío acerca de la oración, para que V. R. lo pueda mostrar, y al P. Alvarez se ha escrito ya lo que V. R. en esta pide, aprobando éste su parecer, que ahora da como cosa que he visto y aprobado. »

Nous devons donc affirmer qu'il fut demandé au P. Alvarez, par ses supérieurs, non seulement de retirer ses pénitents, quels qu'ils fussent, de la voie d'oraison qu'il leur enseignait, mais d'abandonner celle qu'il suivait lui-même.

*
* *

En quoi consistait cette oraison Alvarezienne, jugée contraire à l'Institut et aux *Exercices* de Saint Ignace ?

L'inculpé s'en est expliqué dans un mémoire, écrit en 1573, quand il était recteur du collège de Samalanque (1). Mis en demeure par ses supérieurs d'alors d'exposer sa pratique personnelle, le P. Balthasar Alvarez se retira pendant quinze jours à la maison de campagne du collège ; au bout de quoi il remit le rapport demandé. La pièce ne subsiste plus dans les archives ; mais le biographe du P. Alvarez nous en a conservé de larges extraits (2). Saisi en outre par le P. Jean Suarez, provincial de Castille, d'un certain nombre d'objections, le recteur répondit point par point.

Ce plaidoyer, envoyé à Rome par le provincial ne fut pas remis au général de la Compagnie de Jésus. L'assistant d'Espagne, Gonzalez Davila, jugea qu'il était superflu d'imposer au général l'ennui de lire un aussi long mémoire ; Everard Mercurian, mis au courant de la question par un rapport oral du P. Paul Hernandez, procureur de la province de Castille à Rome, ordonna de s'en tenir aux méthodes d'oraison en usage dans l'Ordre et enseignées par Saint Ignace (3).

Lorsque, en 1577, le Visiteur Diego de Avellaneda examina de nouveau l'oraison du P. Baltazar Alvarez, il dut lui demander de répondre par un troisième mémoire à certaines questions et objections qu'il posa. Une copie de cette pièce se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid. C'est là que le P. Jean Joseph de la Torre l'a prise, pour la

(1) Astrain, *loc. cit.*, p. 189.
(2) Louis de la Puente, *Vie du P. Balthasar Alvarez*, ch, XIII.
(3) Astrain, *op. cit.*, p. 190.

publier, en 1880, parmi les appendices dont il a enrichi une nouvelle édition de la biographie écrite par La Puente (1).

Grâce à ces textes, il n'est pas malaisé de définir quelle était l'oraison du P. Balthasar Alvarez.

Tous ceux qui ont écrit leurs impressions sur le saint recteur parlent de son amour extraordinaire de la prière (2). Lui-même nous apprend qu'après avoir passé seize années dans la pratique de la méditation discursive, il reçut, selon ses propres expressions, « un cœur nouveau et agrandi », détaché des créatures, épris du seul éternel, si éclairé sur les choses divines qu'il y trouvait la force, le repos et une jouissance semblable à celle des bienheureux (3). C'est pendant la seconde année de son rectorat à Medina del Campo (1567) que le P. Alvarez éprouva cette merveilleuse transformation. A partir de ce moment, son oraison fut autre. Il méditait parfois des paroles de l'Ecriture, parfois des leçons intérieures données d'en haut ; parfois, silencieux, il se reposait en Dieu ; la présence de Dieu, durant son oraison, était « intérieure, corporelle, permanente *per modum habitus* » ; s'il tentait de revenir à la méditation discursive, il était « repris » par le Seigneur (4).

Dans une description plus complète de sa prière mentale, le P. Balthasar Alvarez dit encore : « Cette oraison consiste à fuir le bruit des créatures, à se retirer à l'intérieur de son cœur, pour adorer Dieu en esprit... demeurant en sa présence avec un sentiment d'amour, soit sans

(1) La *Relation* de 1573 est citée par La Puente, aux chapitres XIII et XLI de la biographie d'Alvarez. Les lecteurs français ont à leur disposition deux traductions de cette biographie, l'une du P. Marcel Bouix, plus littéraire (Paris, Ruffet, 1873) ; l'autre, plus littérale, du P. Couderc (Paris, Tralin, 1912).

La *Relation* de 1577 — différente, dans son texte, de celle de 1573 — se trouve dans la réédition de La Puente faite, en 1880, par le P. Jean-Joseph de la Torre. Les PP. de *Razon y Fé* viennent de faire un nouveau tirage de cette édition (Madrid, 1920). La *Relation* susdite s'y trouve à l'appendice XIX, p. 471-493.

(2) *Vida*. (Madrid, 1920) Appendice XV, p. 466 ; XVI, p. 468 : XVIII, p. 471 ; XXI, p. 497 ; XXII, p. 500.

(3) *Relation* dans La Puente. *Vie*, ch. XIII, § 1.

(4) *Ibid.*

s'arrêter à aucune imagination sensible, soit en s'y arrêtant si Dieu la donne et si l'âme s'en trouve mieux »... et dans cette attitude, à céder aux mouvements du saint Esprit... « faisant des actes tantôt de respect, tantôt de joie, tantôt d'offrande, tantôt de demande... d'autres fois admirant la grandeur souveraine de Dieu et les secrets qu'il daigne découvrir, ou le remerciant, ou le regardant et se réjouissant de le voir et d'être vu de lui... d'autrefois l'aimant du fond du cœur, ou raisonnant *secundum sentimenta data*... ou encore goûtant le repos de sa bénie présence, sans autre considération que l'acte de foi qui le rend présent et qui supplée à tout discours ; d'autres fois s'unissant à lui d'une manière que peuvent seuls dire ceux qui l'ont expérimentée (1) ».

Commentant ces déclarations d'Alvarez, le P. Louis de la Puente conclut que l'oraison du serviteur de Dieu était celle que les auteurs mystiques appellent oraison de la présence de Dieu, oraison de recueillement, oraison de silence, oraison d'union ; et il la considère manifestement comme une oraison infuse et passive (2).

Pour lui, aucun doute ni sur la vocation divine du P. Alvarez à la contemplation parfaite, ni sur la réalité des faveurs divines à lui accordées. Entrant dans les conseils de la Providence, et s'appuyant d'ailleurs sur les réflexions de celui qui fut son maître vénéré dans la vie

(1) *Vida* (Madrid, 1920). Appendice XIX, p. 473-475.

« El modo desta oración es, huyendo las almas del ruidò de las creaturas, retirarse á lo nterior de su corazón, para adorar à Dios en espíritu como El quiere ser adorado, poniéndose en la presencia suya con un afecto amoroso, sin tomar alguna figura o composición corporal... o tomándola si Dios la diere y con ella se hallare mejor. y quietándose en ella .. conformándose a los afectos que... entendieremos ser inspirados del Espíritu santo... unas veces haciéndole reverencia, otras gozando, otras ofreciendo... y pidiendo. otras admirándose de la grandeza soberana de Dios, y de lo que Dios les descubre..., otras mirándole y gozándose de verle y de verse ante El,.. otras veces amándole de lo intimo de su corazón, otras discurriendo *secundum sentimenta data*... otras veces hallándose con descanso en su presencia bendita, cesando de consideraciones particulares, que por la fé con que allí se representa se suplen mejor, otras uniéndose con Dios... lo cual sobran sentir los que lo tuvieren por experiencia ».

(2) *Vie*, ch. XIV, § 1.

spirituelle, le P. de la Puente suggère trois raisons de la conduite du Seigneur à l'égard du P. Alvarez. Le Seigneur, observe-t-il, voulut récompenser la persévérance très fidèle de son serviteur à la méditation ordinaire ; il voulut aussi, par l'oraison mystique, le mettre à même de vaquer au salut du prochain avec un plus grand profit pour lui-même ; enfin il voulut lui communiquer une complète expérience des voies intérieures, sans lesquelles les livres lui eussent été de peu de secours dans sa destinée de maître spirituel (1).

*
* *

Dans la pensée du P. de la Puente, « à ceux qui ont des aptitudes pour le don de la contemplation et qui s'y sont laborieusement préparés, par la pureté du cœur, la mortification des passions et une longue accoutumance de la méditation, Dieu a coutume d'accorder » l'oraison passive, « surtout s'ils doivent se dévouer au salut du prochain (2) ». Le P. Balthasar Alvarez professait la même opinion. Il parlait en ce sens très nettement aux jeunes religieux de la Compagnie de Jésus dont il était le recteur. Selon lui, les délais étaient généralement inévitables, avant la concession des faveurs célestes. D'une part, la purification des âmes et leur dégagement des passions demande du temps ; d'autre part, en faisant attendre, Dieu éprouve la sincérité de leurs désirs et révèle le prix extraordinaire de ses dons. Mais à qui se tient à sa porte et y frappe avec confiance et persévérance, le Seigneur finit par ouvrir, comme il l'a promis dans l'Evangile. Le saint recteur n'hésitait pas à s'emparer hardiment de ce *Pulsate et aperietur*, pour persuader aux novices et aux scolastiques de son Ordre que leur fidélité à l'ascèse aboutirait communément à la contemplation mystique (3).

Naturellement il demandait un contrôle pour éviter les illusions ; non seulement il soumettait la vie spirituelle au jugement du confesseur, mais à celui du supérieur (4). Il

(1) *Ibid.*, ch. XIV, § 2.
(2) *Vie*. ch. XIV, § 2.
(3) *Ibid.*, ch. XIV, § 3.
(4) *Ibid.*, ch. XIII, § 2.

ajoutait : « Qu'il y ait dans la Compagnie dans laquelle on est si désireux de plaire à Dieu, des sujets élevés à ce degré (de contemplation), cela paraît évident. Quant à en éloigner ceux que N.-S. y a fait monter, surtout si on n'a pas soi-même l'expérience de ce mode (d'oraison), cela ne me paraît pas permis en conscience ; et on risquerait de nuire à l'âme et même à la santé » des intéressés. Un supérieur ne saurait intervenir de la sorte que, « par manière d'examen et d'épreuve ». Prendre sur soi de corriger le Saint-Esprit serait usurper. Osuna, dans son *Abécédaire,* va jusqu'à dire qu'à un supérieur capable d'une telle témérité « Dieu abrégerait la vie, s'il ne revenait sur sa décision (1) ».

Au surplus, pour autoriser sa conduite, le P. Alvarez avait cherché dans les livres des textes et des raisons ; l'Ecriture, les Pères, les auteurs spirituels lui en avaient fourni. En lisant tels chapitres de la *Sagesse*, de l'*Ecclésiastique*, du *Cantique des Cantiques*, de l'Evangile ; tels commentaires de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Bernard ; tels opuscules de saint Thomas et du B. Albert le Grand ; telles pages de la *Théologie mystique* du Pseudo Denys et de l'*Echelle* de saint Jean Climaque, il avait acquis la conviction que rien n'était plus fondé sur la tradition chrétienne que cette oraison de recueillement (2).

Si l'on objecte que l'âme est exposée par là à une sorte de paresse spirituelle ; c'est une erreur, dit Alvarez. Dans ce repos apparent l'âme demande ; elle a de Dieu des sentiments plus élevés ; elle a plus de facilité pour une oraison prolongée ; elle se réforme elle-même plus sûrement et elle est plus utile au prochain (3). Que l'on juge l'arbre par ses fruits. S'il en est, parmi ceux qui pratiquent ce genre d'oraison, qui se montrent orgueilleux, entêtés, solitaires, sans entrain pour le service des âmes, c'est un effet de l'infirmité humaine, non de leur prière mentale ; de soi la contemplation enflamme le zèle, active la charité, affermit

(1) *Relation* de 1573 au général. *Vie*, ch. XIII, § 2.
(2) Même *Relation*, dans *Vie*. ch. XIII, § 2.
(3) *Ibid.*

l'obéissance, enfonce dans l'humilité. Et loin d'être en contradiction avec les *Exercices*, l'oraison de quiétude y est conforme. Cela doit être, puisque le P. Ignace connut de bonne heure par expérience la contemplation infuse. Qu'on ne prétexte pas davantage que mettre ce mode d'oraison en usage, c'est compromettre l'union dans les communautés de l'Ordre. Dans la pratique de la méditation discursive, que de différences déjà ! Et cela ne divise point. Au surplus, Dieu est le maître de ses dons (1).

Telle est l'idée que donne du problème l'exposé du P. de la Puente, d'après le plaidoyer remis au P. Jean Suarez par Alvarez lui-même. Mais si l'on étudie le texte de la *Relation* adressée par le même Alvarez au P. Diego de Avellaneda, en 1577, la question s'éclaire d'un jour incomparablement plus lumineux.

Tout d'abord le recteur de Villagarcia n'apparaît plus comme un maître isolé, parmi les jésuites castillans ses contemporains. En certains passages de son mémoire, il s'appuie formellement sur les conclusions délibérées par les Pères du collège de Plasencia, sur les écrits du P. Plaza et sur les instructions du célèbre P. Martin Guttierrez, le saint préposé de la maison professe de Valladolid qui fut martyrisé par les calvinistes du Midi, tandis qu'il traversait la France, pour se rendre à la congrégation générale de 1573.

Nous n'avons pas les textes que le P. Alvarez invoque. Mais ils étaient connus assurément du P. Avellaneda, aussi bien que leurs auteurs. La vertu de Guttierrez était notoire dans toute la province de Castille. Avant d'être nommé visiteur du Pérou (1573) et du Mexique (1579) le P. Jean de la Plaza (2), avait été longtemps maître des novices à Cordoue et recteur de Grenade. D'après Sommervogel, la bibliothèque de Guadalajara (Mexique) conserverait encore des manuscrits de Plaza, nommément un *Tratado de las tres vias del camino espiritual*. Peut-être ce *Traité* est-il celui où le P. Alvarez appuyait sa doctrine. Quant au collège de Plasencia, il appartenait à la province de Tolède.

(1) *Relation* de 1573, dans La Puente, *Vie*, ch. XLI, §§ 1 et 2.
(2) Astrain, *op. cit.*, p. 127, 148.

Or la province de Tolède était gouvernée à cette époque par le P. Antoine Cordeses, de qui nous avons un *Traité de l'oraison* conservé au British Museum (1). Le document rédigé à Plasencia devait être une sorte de consultation en faveur de l'oraison affective dont le P. Cordeses était partisan déclaré.

Au moment où le P. Diego de Avellaneda fut nommé visiteur, il se trouvait à Rome. Il n'est pas probable qu'il ignorât ce que nous venons de rapporter. Et s'il en ignorait les détails, il savait, sans aucun doute, que, dans certaines maisons de l'Ordre, s'était répandue, ça et là, une manière d'oraison dont le P. Général était alarmé ; c'est, en effet, un des motifs pour lesquels, en décembre 1577, Everard Mercurian nomma à la fois quatre visiteurs des provinces d'Espagne (2). Nous reviendrons sur ce point. Reprenons la *Relation* écrite par le P. Balthazar Alvarez en 1577.

Les explications qu'il y fournit sur sa conduite et ses principes sont beaucoup plus complets que ceux de 1573.

L'expression « oraison de silence » est générique ; elle s'applique à des degrés divers, de plus ou moins grande perfection (3).

Pour s'y préparer, il faut purifier son cœur de toutes fautes, devenir maître de ses passions, s'appliquer à la prière continuelle, accomplir de son mieux toutes choses, bien dominer l'imagination et les pensées (4).

Dans l'exercice lui-même de l'oraison de silence, se livrer docilement aux mouvements que le Saint-Esprit inspire, sans préférer n'importe quelles pensées ou affections qui surviendraient; se tenir avec respect en présence du Seigneur « sans beaucoup parler et même sans parler »; comme un pauvre qui attend de la miséricorde divine ce qu'elle voudra bien lui donner, convaincu d'ailleurs qu'il est indigne des moindres faveurs. C'est là une disposition « spiritualissime et altissime » qui fait « les hommes intérieurs, supérieurs à tous les événements et très agréables à Dieu ».

(1) Je ferai prochainement, pour les lecteurs de la *Revue*, une note sur ce *Traité*.

(2) Astrain, *op. cit*, p. 78.

(3) *Appendice* XIX, § 3, p. 482.

(4) *Appendice* XIX, § 3, p. 480-481.

Dans les moments où le souffle d'en haut manque, s'animer soi-même par de brèves réflexions et des sentiments d'amour ; comme nous faisons quand nous « soufflons doucement » sur des braises pour activer la flamme.

Aimer le Seigneur plus que ses dons ; ne point se préoccuper à l'avance d'avoir ceux-ci, ni s'affliger d'en être privé pour un temps ou pour toujours ; ne vouloir rien d'autre que la volonté de Dieu.

Donner largement à la prière, dans la limite de ses forces, tout le temps que la charité et l'obéissance laissent libre (1).

Qui voudra pratiquer avec fruit et conserver ce mode d'oraison devra veiller sur la pureté de son cœur, se désintéresser de soi-même pour s'attacher à Dieu seul, demander continuellement à Dieu que sa volonté se fasse, se conformer par l'abnégation de soi à Jésus-Christ le modèle des élus, abandonner complètement et son corps et son âme au bon plaisir divin. Ce dernier point est très important (2).

Dans la formation commune des jeunes religieux, il convient de garder les règles et les leçons des *Exercices*. Il va de soi qu'on ne les exhorte pas publiquement à l'oraison de silence.

Du « plus parfait » de cette oraison on parle, « *ex privilegio*, à ceux à qui Dieu la donne ou paraît la vouloir donner. Si Dieu la donne, le bénéficiaire n'a qu'à suivre *non declinando neque ad dexteram neque ad sinistram* » ; à quelque degré de la vie spirituelle qu'il soit, début, progrès ou fin. Quant à ceux qui, « déjà exercés » dans l'oraison et la vertu, paraissent « disposés à de plus grands progrès avec la grâce de Dieu », qui a charge de leurs âmes pourra les acheminer vers l'oraison de silence. Cette conduite est autorisée par la vie même de S. Ignace. N'est-ce point par des méthodes chaque jour plus parfaites que les maîtres des sciences et des métiers forment leurs apprentis ? « Sans témérité » on peut penser que, dans la Compagnie de Jésus, il est du dessein de Dieu de mener nombre d'âmes par le chemin de l'oraison mystique (3).

(1) *Ibid.*, § 4, p. 482-483.
(2) *Appendice* XIX, § 5, p. 484-485.
(3) *Ibid.*, § 6, p. 486-487.

Il y a, parmi les esprits, grande diversité. Les uns sont aidés par la composition de lieu, d'autres non ; certains vont à Dieu facilement par la réflexion, certains plus volontiers par les affections. Or il est dans les plans divins de disposer toutes choses *suaviter ;* le Seigneur s'accommode à la variété des tempéraments et des âmes. Si donc quelqu'un ne peut réfléchir, à vouloir l'y contraindre on lui cassera la tête sans lui faire trouver l'oraison (1).

En général, il convient « à tous ceux dont la tête est faible de commencer par l'oraison de silence, même s'ils sont au début de la vie spirituelle ; même si Dieu ne les a pas encore mis dans cette oraison ». A cause de « leur faiblesse, ils sont incapables d'autre chose ; et ils ne peuvent pourtant pas rester sans rien ». Bien entendu, il faut en tout cela prudence et expérimentation. Même « pour les malades et les sains d'esprit » il est bon « au début » de les engager à « quelques réflexions très douces » ; sinon ils seraient emportés par les distractions ; attendu qu'ils n'ont aucune réserve de pensées et de sentiments, accumulée par les méditations antérieures ; et puis ils n'ont pas encore l'habitude de l'oraison de silence proprement dite (2).

L'âme purifiée du péché est disposée à ce que Dieu l'illumine, par la méditation de la vie et de la mort de N.-S., et la pousse à l'imitation de ses vertus. Par la pratique des vertus elle est prête à l'union divine, laquelle se fait par des actes d'amour comme peuvent les provoquer les méditations de la quatrième semaine des *Exercices* et autres méditations analogues. Mais ici l'espace est immense ; l'union divine comporte bien des degrés, depuis l'expression sincère d'un acte de charité jusqu'à l'entrée *in caliginem* dans le silence absolu de l'âme (3). Par où il est clair que l'oraison de silence ne s'écarte en rien des *Exercices*. Ceux-ci y préparent. Ils invitent formellement l'âme à ne plus chercher, quand Dieu lui donne sa lumière (4). Comment pourrait-on préférer quelque chose à ce que sa main nous offre, sans faire preuve d'ignorance et d'irrespect (5) ?

(1) *Appendice* XIX, § 2, p. 476.
(2) *Ibid.*, § 6, p. 487-488.
(3) *Ibid.*, § 3, p. 481-482.
(4) *Appendice* XIX, § 7, p. 488.
(5) *Ibid.*, § 2, p. 476.

Les directeurs spirituels doivent avoir pour premier principe que Dieu est le maître ; tirer les âmes du chemin où Dieu les met et les veut mettre, c'est usurper, errer, faire injure à Dieu et nuire aux âmes (1).

*
* *

Le visiteur, nous l'avons dit, ne se rendit pas aux explications du P. Balthasar Alvarez. Il désapprouva l'oraison de silence, la jugeant contraire aux traditions de l'Ordre, et aux leçons des *Exercices* de saint Ignace. Il en défendit l'usage au P. Alvarez comme à ses pénitents quels qu'ils fussent.

Pour expliquer le jugement porté par le P. Diego de Avellaneda, il faut manifestement tenir compte des circonstances. Non seulement le P. Alvarez a des disciples maladroits et exagérés, comme le note le P. de la Puente ; mais il y a, parmi les jésuites espagnols, des tendances spirituelles qui inquiètent Rome. Dans la province de Tolède, le P. François Vazquez, recteur du noviciat de Montilla, est le chef d'une sorte de clan rigoriste de solitaires (2). Au collège de Valence, dans la province d'Aragon, il y a comme une épidémie qui entraîne les religieux à laisser la Compagnie pour s'enfermer à la Chartreuse (3). Dès le mois d'avril 1574, le P. Antoine Ramiro a dénoncé à Rome, comme dangereuse et contraire aux *Exercices*, l'oraison affective inculquée par le P. Antoine Cordeses, provincial de Tolède (4). Nous avons déjà vu, en 1573, le P. Jean Suarez, provincial de Castille, en souci sur les pratiques d'oraison du P. Balthasar Alvarez. Le P. Alonso Sanchez portera jusqu'au Mexique un idéal de vie retirée, mortifiée, contemplative, dont le P. Plaza aura à se préoccuper, quand il sera nommé visiteur et provincial en cette Espagne d'outre-mer (5). Par cette concordance de manifestations analogues, on croit, à Rome, que l'esprit vrai et propre de la Compagnie de Jésus est en péril ; à laisser faire, l'Ordre ne ris-

(1) *Ibid.*, § 2, p. 478.
(2) Astrain, *op. cit.*, p. 82.
(3) *Ibid.*, p. 76.
(4) Astrain, p. 182-184.
(5) *Ibid.*, p. 147.

querait-il pas de devenir purement contemplatif ? Certaine lettre du P. Mercurian au P. Cordeses trahit cette crainte (1).

Ceci aide à comprendre l'état d'esprit dans lequel le P. Avellaneda a examiné le cas du P. Alvarez.

Mais l'analyse ne saurait s'arrêter là. Le naturel de l'homme fut certainement pour beaucoup dans la raideur de ses décisions. Des plaintes furent portées à Rome contre la dureté de certains de ses procédés et de ses paroles. Ainsi se montra-t-il en Castille, par exemple au sujet de l'enseignement de Suarez (2) ; ainsi s'était-il montré auparavant en Aragon (3). Un homme plus équilibré se serait souvenu que le P. Alvarez était moins un sujet qu'un collègue, puisqu'il était destiné par le général à être l'un des quatre visiteurs qui devaient remédier aux maux particuliers des provinces d'Espagne (4). Il se serait souvenu aussi que l'un des maux signalés en Castille était précisément l'excessive rigueur dans l'exercice de l'autorité (5).

Tout ceci dit sur les circonstances de personnes et de temps, il faut ajouter qu'entre les vues du P. Balthasar Alvarez et celles du P. Everard Mercurian il y a désaccord.

Le général ne veut pas qu'on enseigne, ni en public ni en particulier, aux religieux de la Compagnie, que la méditation conduit à la contemplation. Il faut laisser faire Dieu. L'oraison n'est pas une fin de l'Ordre ; elle ne saurait donc être chez les Jésuites ce qu'elle est dans les Ordres contemplatifs. Au surplus l'expérience a montré que les essais d'oraison contemplative tentés en Espagne ont fait dévier les âmes de l'esprit apostolique propre aux fils de saint Ignace. Ceux qui en ont tiré profit auraient gagné plus encore, s'ils se fussent appliqués avec une égale ardeur à la manière de prier enseignée par les *Exercices*. L'abnégation est le secret de l'esprit chrétien, en même temps que l'esprit propre de la Compagnie de Jésus. C'est là qu'il faut mettre l'accent de la vie spirituelle. Voilà les pensées que

(1) *Ibid.*, p. 186-188. Lettre du 25 novembre 1574.
(2) R. de Scorraille, *F. Suarez*, t. I, p. 158.
(3) *Ibid.*, p. 89.
(4) *Ibid.*, p. 85.
(5) *Ibid*, p. 79.

le P. Everard Mercurian développe, dans une lettre au P. Cordeses à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Il n'est pas douteux qu'il ne jugeât, d'après ces normes, le cas du P. Alvarez.

Assurément le P. Balthasar Alvarez était un saint trop authentique pour méconnaître la place de l'abnégation dans la vie spirituelle. Il pratiquait le renoncement de lui-même en perfection ; il en inculquait la pratique à ses pénitents, *fortiter in re, suaviter in modo*. Sainte Thérèse en témoigne, aussi bien que le P. de la Puente. Mais il pensait que les diverses formes de l'oraison mystique n'étaient pas, en droit, des raretés concédées par le Saint-Esprit à quelques privilégiés bien comptés. A son avis, la forte abnégation, prêchée par les *Exercices* et les *Constitutions* de saint Ignace, devait s'épanouir comme infailliblement, vu la munificence divine, dans les dons de l'oraison mystique. Loin de lui paraître un obstacle à cette logique surnaturelle, la vie apostolique des ouvriers de la Compagnie de Jésus lui semblait au contraire une raison de plus, pour que le Seigneur répandit dans l'Ordre, avec abondance, les faveurs d'une oraison plus haute.

L'écart des deux conceptions est manifeste. On n'en admirera que davantage l'obéissance du saint recteur aux défenses qui lui furent faites.

En terminant son mémoire au P. Diego de Avellaneda, le P. Balthasar Alvarez disait : « Pour l'amour du Seigneur, dont je désire le plein contentement, que V. R. examine cet écrit ; qu'elle ordonne à moi et à tous ceux de la province qu'elle aura jugé à propos de consulter là-dessus... ce que nous devons prendre ou rejeter de ces principes ; par ce moyen, j'espère que la bonté divine nous donnera d'aboutir et d'accomplir sa sainte volonté (1) ».

Ce n'étaient point là de vaines formules de politesse ou de politique. Elles exprimaient le fond même de l'âme du saint recteur. Dans les difficultés où il se trouva, du fait que ses leçons d'oraison étaient suspectes, le P. Balthasar Alvarez révéla toute la beauté de son âme.

Il déchira les instructions qui lui servaient à multiplier

(1) ASTRAIN, p. 493.

les contemplatifs (1). Il avait donné au provincial, au visiteur les explications les plus sincères. Il accepta pleinement leur décision finale. Le P. Diego de Avellaneda ayant pris soin de marquer, dans un mémoire, les périls d'illusion de l'oraison de silence ; le P. Everard Mercurian ayant manifesté son opinion et sa volonté dans ses lettres, le recteur de Villagarcia fit de ces écrits venus de haut la loi sacrée de sa conduite. Il se soumit complètement à l'ordre par lequel ses supérieurs lui enjoignaient formellement de s'en tenir, pour lui et pour les autres, aux méthodes d'oraison mentale enseignées dans le livre des *Exercices* de saint Ignace (2).

Un contemporain des évènements écrivait plus tard au P. Louis de la Puente qui préparait la *Vie* du serviteur de Dieu :

« A ce que j'ai compris alors, on procéda avec le P. Balthasar avec sincérité et désir de rencontrer le point juste ; cependant comme l'examen de son mode d'oraison fut très rigoureux, et fut poussé très avant, quelqu'un qui n'aurait pas eu sa vertu aurait pu s'échapper en paroles de plainte. J'ai su, par une personne à qui il se livrait beaucoup, que jamais elle ne l'entendit se plaindre à ce sujet. Et comme elle lui demandait ce qu'il ressentait au fond de son âme, il se contenta de répondre : « Je sens » ; mais il n'ajouta pas un mot d'amertume (3) ».

Lorsqu'il visita la province d'Aragon (1578-79), il s'acquitta de son mieux de la commission qu'il avait reçue de réduire les solitaires et les contemplatifs de cette province à l'esprit apostolique et à l'oraison enseignée par les *Exercices*.

« N.-S., observe le P. de la Puente, a coutume de protéger l'honneur de ceux qui savent souffrir en silence et s'exposer à perdre leur réputation pour son service. » Et, en preuve de cette protection divine, le biographe allègue les éloges que le P. Diego de Avellaneda faisait partout de

(1) Astrain, *op. cit.*, p. 191.

(2) Idem, *ibid.*

(3) *Vida* (Madrid, 1920). Appendice V, p. 451. Lettre du P. Gil de la Mata au P. de la Puente (1er janvier 1596).

l'humilité du P. Alvarez, et la charge de visiteur de la province d'Aragon par où cet humble fut exalté.

Le choix fait par le général, les louanges données par le visiteur ont leur signification non équivoque. Mais cet épilogue, s'il démontre que, par son obéissance parfaite. Alvarez demeura toujours, aux yeux de ses supérieurs, un vrai fils de saint Ignace, ne démontre en aucune manière ce que prétendent en déduire le P. Zugasti (1), le P. Astrain et le P. de la Puente, à savoir que jamais on n'interdit au P. Alvarez d'user pour lui-même de l'oraison contemplative.

L'interdiction eut lieu. Nous avons cité les textes formels par lesquels elle fut signifiée à l'intéressé. Fut-elle maintenue ? La question est autre. La vie des saints nous montre que le Seigneur, s'il respecte quelque temps les barrières élevées par les hommes, ne s'y laisse pas arrêter comme un impuissant. Le P. Balthasar Alvarez le savait mieux que personne, ne fût-ce que par les incidents surnaturels qui éclatèrent dans la vie de Thérèse de Jésus (2), en dépit de toutes les décisions de ses confesseurs. Par l'évidence de son action, Dieu contraint les hommes à renverser eux-mêmes les bornes dressées par leur courte sagesse. Ainsi dut-il advenir dans le cas qui nous occupe. Le P. de la Puente ne dit nulle part qu'à partir de 1578 le serviteur de Dieu fut ramené par le ciel lui-même à la seule méditation discursive. D'autre part, les supérieurs du recteur de Villagarcia lui conservèrent leur confiance, au point de le nommer visiteur de la province d'Aragon d'abord (1579) et ensuite provincial de Tolède (1580). On en doit conclure qu'ils avaient fini par approuver l'oraison contemplative du P. Alvarez.

Quatre mois après avoir pris possession de la charge de provincial, le P. Alvarez mourut à Belmonte (25 juillet 1580) à 47 ans. Cette mort, qui fit pleurer sainte Thérèse, fixa le saint religieux dans une contemplation éternelle. Ainsi le Seigneur trouva-t-il le moyen d'achever la

(1) *Santa Teresa y la Compañía de Jesus*, p. 106-107.
(2) *Vida*, ch. XXVIII, n. 12.

perfection de son serviteur héroïque, sans mettre dans l'embarras le gouvernement de la Compagnie de Jésus.

***

A trois cent cinquante années de distance, il est facile d'avoir la liberté d'esprit nécessaire pour dégager la moralité de cette histoire.

Quelques-uns penseront : il est arrivé au P. Alvarez ce qui est arrivé, un siècle plus tard, à Molinos. Les dehors seulement sont semblables. En fait d'ascèse et de mystique, Molinos n'est guère qu'un sycophante. Alvarez pratiquait les rudes vertus des saints et pouvait d'expérience parler de la contemplation. Les théories et la conduite de ces deux hommes sont séparées par un abîme. Si l'on veut nommer au dix-septième siècle des héritiers légitimes d'Alvarez, il faut nommer, en Espagne, Louis de la Puente, en France, Lallemant et Surin.

On demandera : dans le conflit de 1573 et de 1577, qui qui eut raison ? Ceux qui ont charge d'âme ont le devoir d'empêcher les illusions dans la vie spirituelle de qui leur est soumis. *Omnia probate*, dit saint Paul. Et il ajoute : *Quod bonum est tenete*. C'est le point difficile, en matière d'oraison mystique, quand on n'a, pour en décider, qu'une science livresque et qu'on est préoccupé par l'imminence d'un péril général et grave. Si ceux qui ont entrepris de redresser l'oraison du P. Alvarez avaient eu eux-mêmes l'expérience de la contemplation, et s'ils n'avaient pas été trop vivement préoccupés par la situation des provinces d'Espagne, ils auraient, fort probablement, jugé autrement le cas de l'éminent religieux.

Les mesures générales et absolues, pour remédier à un mal même certain et sérieux, sont difficiles à établir, plus difficiles à appliquer. Il arrive souvent que, pour vouloir assurer au gouvernement toute sa liberté d'action et au remède la possibilité d'atteindre le mal partout où il pourrait être, on éclabousse la liberté de ceux qui n'ont rien à se reprocher. Ce tutiorisme a ses commodités ; il n'est point le comble de l'art de gouverner. Les inconvénients en sont particulièrement évidents dans une matière comme celle de l'oraison, puisque, selon l'expression d'Alvarez,

« dans cette faculté c'est le Saint-Esprit qui est le maître. »

Emus des excès de quelques contemplatifs, les supérieurs de la Compagnie de Jésus ont conclu que pratiquer soi-même et enseigner aux autres l'oraison affective et l'oraison de silence était une infidélité à saint Ignace. La conclusion ne vaut pas ; elle valait pour Alvarez moins que pour tout autre. Ni dans les *Exercices*, ni dans les *Constitutions*, Ignace de Loyola n'a écrit une ligne qui s'oppose à ce que les Jésuites, ou leurs pénitents, vaquent à la contemplation, si Dieu les y appelle.

Plus tard on reviendra au point d'équilibre. Le 8 mai 1599, le P. Claude Acquaviva envoyait, à toute la Compagnie dont il était le général, une lettre sur *la pratique de l'oraison et de la pénitence d'après l'institut*. Après avoir blâmé ceux qui prématurément et témérairement voudraient prendre leur vol vers la haute contemplation, il ajoute : « Cependant il ne faut pas dépasser les bornes, ni aller, contre l'expérience bien constante des Saints Pères, jusqu'à *mépriser la contemplation et l'interdire aux nôtres ;* car il est bien constaté, par l'expérience et l'autorité de bon nombre de Pères, que la vraie et parfaite contemplation a plus de force et d'efficace que toutes les autres méthodes d'oraison pour dompter et abattre l'orgueil humain, pour exciter les âmes tièdes à exécuter les ordres des Supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes (1) ». En 1615, la vie du P. Balthasar Alvarez et son oraison pourront être magnifiées par le P. Louis de la Puente, sans que personne s'en offusque. Comme disent les Italiens, le temps est un galant homme.

Paris. Paul Dudon.

(1) *Lettres choisies des PP. Généraux*, Lyon, 1878, t. I, p. 135. Tout le passage (p. 134-141) mériterait d'être transcrit : c'est un exposé de ce que doit être, au point de vue de la méthode, l'oraison des religieux de la Compagnie de Jésus ; Acquaviva y précise la part qui peut et doit être faite à la contemplation.

OBSERVATIONS ET REMARQUES

2. — Sur la Confession fréquente

La pratique de la confession fréquente pose aux directeurs une série de problèmes extrêmement complexes : je n'entends évidemment pas les résoudre dans ces quelques lignes, mais je voudrais simplement soumettre à de plus autorisés que moi, quelques constatations et quelques réflexions, suggérées par la pratique du ministère *dans une paroisse de grande ville.*

Tout d'abord, la *Confession fréquente présente pour les âmes des avantages incomparables.* Ce moyen de perfection, peu connu, semble-t-il, dans les premiers siècles (1), mis en honneur dans les monastères du moyen âge, a aujourd'hui pour lui la pratique universelle des âmes ferventes, l'exemple des plus grands saints, dont quelques-uns se confessaient tous les jours, et même l'autorité de l'Eglise. C'est Pie VI, en effet, qui qualifie de téméraire, pernicieuse, contraire à la pratique des âmes pieuses approuvée par le concile de Trente, la proposition où le synode janséniste de Pistoie déclare « optare (peccatorum venialium confessionem) non tantopere frequentari ne nimis contemptibiles reddantur huiusmodi confessiones. » (Cavallera, *Thesaurus*, 1218 ; Denzinger-Banw., 1539). Et plus près de nous, le *Code canonique* prescrit, can. 125, 1° « ut clerici omnes poenitentiae sacramento frequenter conscientiae maculas abluant. » Pour les religieux, il précise davantage, can. 595, 3° : « ad poenitentiae sacramentum semel saltem in hebdomada accedant. »

En effet, outre l'augmentation de grâce sanctifiante produite *ex opere operato* dans l'âme de celui qui reçoit l'absolution sacramentelle avec les dispositions voulues, la confession fréquente offre, au point de vue de la direction, une utilité inappréciable. Enfin l'expérience la plus usuelle nous montre que chez la plupart des chrétiens,

(1) Il n'en aurait pas été tout à fait ainsi si l'on admet l'hypothèse présentée par le P. Bainvel dans les *Recherches de Sc. religieuse*, 1920, p. 212.

la fréquence des confessions est un signe non équivoque de ferveur : personne ne me contredira si j'affirme que leur espacement correspond généralement à une baisse sensible dans le niveau de la vie intérieure ; il y aurait peut-être des réserves à faire en ce qui concerne les femmes, mais le fait est particulièrement vrai pour les jeunes gens et les prêtres.

Or, il est facile de le constater, *la confession fréquente est souvent assez mal faite*. Cette remarque doit être faite en sens inverse de la précédente : elle est particulièrement vraie pour les femmes et c'est au contraire chez les hommes et les jeunes gens que l'on trouvera en plus grand nombre les confessions de péchés véniels vraiment bien faites. Mais, même parmi eux, on rencontre encore trop fréquemment ces confessions composées de quelques formules récitées à la vapeur et suivies d'une liste stéréotypée de quelques péchés, toujours les mêmes, que le confesseur pourrait se réciter d'avance en apercevant telle ou telle personne présente derrière la grille. Suivant le sexe du pénitent, la liste est plus ou moins longue, plus ou moins chargée d'incises ou de digressions, mais le résultat est le même : et, si on ne connaissait la bonne volonté évidente de ceux qui se présentent ainsi régulièrement au saint tribunal, on serait tenté de mettre en doute la valeur de leur contrition, et partant, de l'absolution.

Le cas est surtout fréquent dans les écoles où les enfants sont menés régulièrement, classe par classe et banc par banc, à la confession de semaine ou de quinzaine ; mais on le rencontre aussi partout où une louable régularité tend trop facilement à se transformer en routine.

De plus, *la confession fréquente devient une charge de plus en plus lourde pour le clergé* au fur et à mesure des heureux progrès de la communion fréquente. Beaucoup de ceux qui communient tous les huit jours ne croient pas pouvoir le faire s'ils n'ont reçu l'absolution la veille ou le matin de leur communion, alors que leur conscience leur reproche simplement quelques péchés véniels. Un désaveu sincère contribuerait peut-être plus efficacement à les réparer qu'une absolution reçue vaille que vaille, avec des dispositions douteuses. Dans les paroisses en particulier, la multiplication des communions a souvent pour effet de faire peser, parfois sur un seul prêtre déjà accablé d'ouvrage, le fardeau bien lourd d'une centaine de confessions hebdomadaires dont la plupart ne sont que des confessions de dévotion. Si en effet, elles étaient nécessitées par des fautes graves, nul ne regretterait

le temps qu'il y passerait ; mais il s'agit précisément par hypothèse, d'âmes pieuses que la fréquence même de la Communion préserve heureusement du péché mortel.

Le résultat de tout cela est que la confession fréquente risque de se faire mal : pénitents pressés qui viennent à jour fixe, en vertu d'habitudes régulières qui, pour louables qu'elles soient, ne laissent pas de les exposer à la routine ; confesseurs accablés, pressés d'expédier la foule de pénitents qui attend son tour et qui, s'il s'agit d'enfants, ne gagne pas, à attendre, un supplément de contrition ! On comprend enfin sans peine que, dans ces confessions rapides, sommairement préparées par le pénitent, nécessairement écourtées par le confesseur, celui-ci n'ait guère la possibilité de faire de la direction, pressé qu'il est par l'afflux de ses habitués, la veille ou le matin de leur communion. Or la direction est une chose éminemment utile aux âmes pieuses dont nous parlons, sa place naturelle est dans la confession et beaucoup de chrétiens n'ont pas d'autre occasion d'en recevoir le bienfait.

Il me semble que le remède à ces inconvénients notables doit venir précisément d'une direction très ferme et inspirée par les considérations suivantes :

1° *Il faut habituer les fidèles à cette idée que la confession n'est pas obligatoire avant la communion, hormis le cas de faute grave.* Beaucoup de personnes pieuses, la plupart des enfants qui ne communient pas tous les jours, agissent comme s'ils ignoraient ce principe : à quel confesseur dans les paroisses n'est-il pas arrivé, la veille ou le matin de Pâques, de voir son temps accaparé par des confessions de dévotion qui auraient pu être facilement remises à plus tard, alors qu'il apercevait dans la foule de ceux qui attendaient, les habitués de la confession annuelle auxquels son temps et ses conseils auraient été plus utilement consacrés ce jour-là ?

2° Parmi les habitués de la confession fréquente, *place privilégiée doit être faite à ceux qui tombent quelquefois dans le péché grave.* Il est sûr que le confesseur leur doit le meilleur de son temps et de sa peine, vu la nécessité où ils sont, et le fait qu'ils apportent une matière nécessaire à un Sacrement qui, en définitive, a été institué d'abord pour eux. Leur cas doit donc être traité à part. Ils ont, eux, un véritable droit à la confession fréquente et toutes facilités doivent leur être données pour s'approcher du saint tribunal autant de fois qu'ils en

éprouvent le besoin. On doit les engager à communier aussi souvent que possible et, en même temps, à se confesser aussi souvent que c'est nécessaire. Si, grâce à la sainte Communion, ils arrivent à se maintenir un temps appréciable en état de grâce, ils ne doivent pas pour autant négliger la confession, mais s'y présenter régulièrement tous les huit ou quinze jours au moins, pour y faire constater leurs heureux progrès et y recevoir la direction appropriée à leur marche en avant.

3° S'il s'agit au contraire des âmes vivant habituellement en état de grâce, il y a lieu de distinguer entre elles. Les unes sont déjà formées, habituées à se conduire et peuvent à la rigueur espacer leurs confessions sans inconvénients. Pour celles-là, *dans les cas où le confesseur ne dispose pas d'assez de temps pour les recevoir plus fréquemment au saint tribunal* (1), il faut leur conseiller toujours la confession régulière à dates fixes, mais les intervalles pourront être assez éloignés, aller même parfois jusqu'à un mois. Dans ce cas surtout, il importera de choisir un jour où confesseur et pénitent disposent davantage de leur temps : le pénitent ne se présentera qu'après une préparation sérieuse, une sorte de récollection qui servira de préliminaire à la confession, tant pour la recherche des fautes à avouer que pour exciter en lui les sentiments de contrition qui assureront à l'absolution sa pleine efficacité. Le confesseur, de son côté, fera effort pour se rendre libre et répondre par le sérieux de la direction au sérieux de la préparation (2).

Dans le cas d'âmes jeunes, encore peu au courant de la vie intérieure, la méthode restera sensiblement la même, mais les intervalles seront beaucoup plus rapprochés ; la semaine pour les jeunes gens, la quinzaine pour les jeunes filles, pourraient être proposées comme

(1) Comme on le voit, il n'est pas question ici des communautés qui ont abondance de confesseurs et que la règle oblige à des confessions plus fréquentes : j'ai rappelé plus haut que le Code leur prescrit la confession hebdomadaire comme minimum.

(2) Il est notable que le Code, après avoir demandé des confessions très fréquentes aux religieux, paraît supposer pour la masse des fidèles pieux un recours beaucoup moins fréquent : pour le gain des indulgences, en effet, il déclare qu'on satisfait à la condition souvent demandée de s'être confessé, *ou* par la confession des quinze jours, *ou* par la communion à peu près quotidienne : dans ce dernier cas, aucune fréquence de la confession n'est réclamée pour pouvoir gagner toutes les indulgences ordinaires (Can. 931, § 3).

moyenne. L'important en tout cela, c'est que la confession soit soigneusement préparée par le pénitent, soigneusement dirigée par le confesseur.

4° Pour les enfants, le problème est moins aisé à résoudre. Il faudrait éviter dans la mesure du possible, les confessions faites en masse à jour fixe, car ce sont celles qui ont le plus de chance d'être médiocrement préparées. Je dis « dans la mesure du possible » parce que dans un très grand nombre de cas, il faudra se contenter de cette manière de faire. Mais l'idéal dont il faudrait se rapprocher autant que faire se peut, consisterait dans une direction individuelle donnée par le confesseur au pénitent en ce qui concerne le nombre, la date et le mode de ses confessions. Il est bon que le pénitent, même jeune, s'habitue à recourir au Sacrement dans la mesure de ses besoins et après s'y être préparé d'une manière personnelle.

A ces remarques, on objectera que la pénitence produit son effet *ex opere operato* et que, par suite, mieux vaut plus de confessions, pourvu qu'elles aient le minimum requis de dispositions suffisantes, parce qu'alors il se produit dans l'âme une augmentation infaillible de grâce sanctifiante à chaque absolution nouvelle.

A cela je réponds que la conclusion de ce raisonnement me semble dépasser ses prémisses. Pour ne rien dire de la place hors de pair que les actes du pénitent occupent dans ce Sacrement dont ils constituent la matière, il est sûr que nous ne connaissons pas du tout le rapport entre l'augmentation de grâce conférée *ex opere operato* et celle qui nous est donnée *ex opere operantis*. Le raisonnement précédent prouve donc qu'à égalité de préparation, il vaut mieux recevoir plus d'absolutions que moins ; mais il ne prouve pas que plus d'absolutions moins bien reçues valent mieux que moins d'absolutions mieux reçues. Par suite, étant donné que nous ignorons la mesure d'augmentation de la grâce dans les âmes, il reste permis et même utile de se poser la question dont j'ai simplement voulu rappeler les principaux éléments : comment faut-il pratiquement *dans le ministère paroissial* allier cette double préoccupation : assurer aux âmes pieuses de toutes les catégories, dans la plus large mesure possible, les bienfaits inhérents à la réception du *Sacrement* de pénitence et leur assurer en même temps non moins largement les bienfaits d'une formation spirituelle et d'une direction vraiment réelle et efficace ?

H. L.

COMPTES RENDUS

Maxime de Montmorand. — *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes.* — Paris, Alcan, 1920, 8°, X-262 p., 10 fr. (maj. 40 °/₀).

Après quelques pages d'introduction et de définitions, M. de M. consacre un premier chapitre à fixer les traits distinctifs des mystiques catholiques orthodoxes. Les deux suivants traitent, l'un des « relations éventuelles du mysticisme avec l'érotisme », l'autre de l'ascétisme « qui est à la source même du mysticisme. » Vient ensuite la partie centrale du livre qui étudie les *phénomènes* mystiques (visions et paroles surnaturelles) d'une part, les *états* mystiques, spécialement l'*extase*, de l'autre ; l'auteur décrit d'abord ces phénomènes et ces états, puis institue un examen critique des interprétations qui en ont été proposées par les psychologues et médecins. Le dernier chapitre présente des conclusions sur l'originalité, la valeur et même l'avenir du mysticisme catholique orthodoxe. L'ouvrage se termine par une série d'appendices dont le principal est un examen serré de la pathologie de Sainte Thérèse.

Cette sèche analyse suffit déjà à montrer l'intérêt des questions traitées ; dans leur examen, l'auteur porte, avec sa compétence de psychologue, une connaissance et surtout une compréhension de la littérature mystique, une variété d'informations trop rares dans les travaux de ce genre (1).

Le terrain choisi est celui de la pure psychologie ; toute recherche sur la nature intime des faits mystiques est délibérément écartée ; M. de M. n'exclut pas la possibilité d'une intervention supérieure dans ces faits, il y fait même plusieurs allusions positives, mais il

(1) Ce n'est pas cependant que certaines indications n'eussent gagnées à être précisées : par ex. p. 58, il cite un texte curieux du *De profectu religiosorum* (qui n'est pas de S. Bonaventure) avec la simple indication : liv. 2, lequel compte 50 pages in-folio.

entend laisser à la métaphysique et à la théologie d'en discuter l'existence et les limites.

Il ne faut pas oublier le point de vue ainsi choisi sous peine de forcer injustement le sens d'expressions employées couramment, quand l'auteur par exemple parle des « hallucinations » des mystiques, entendant uniquement par là assimiler le mécanisme psychologique de leurs visions à celui de l'hallucination, sans préjuger le caractère normal ou pathologique, ni la valeur objective de ces visions. Evidemment, cette application aux faits mystiques d'un vocabulaire qui a été créé à peu près entièrement pour exprimer des faits présentant un caractère plus ou moins anormal, ne va pas sans quelque inconvénient : M. de M. lui-même laisse parfois venir sous sa plume des expressions qui, dépassant le point de vue choisi par lui, semblent préjuger les questions qu'il a entendu réserver et mettent dans son texte un écho de théories absolues que lui-même n'admet pas. Mais ceci est rare et il serait injuste de le juger sans tenir compte du programme précis qu'il s'est tracé, quelles que puissent en être les difficultés pratiques.

Ce qu'on doit louer sans réserve dans ce programme, c'est la délimitation du sujet : il s'agit ici uniquement des mystiques catholiques, et parmi eux de ceux-là seulement qui ont reconnu l'autorité de l'Eglise catholique comme norme suprême, dominant et jugeant les lumières mêmes de leur vie mystique, et que cette Eglise à son tour a reconnus pleinement fidèles à son esprit et à son idéal. Il y a là, sur une foule de traités de psychologie religieuse, un notable progrès de méthode ; du simple point de vue psychologique, en effet, ce groupe des mystiques catholiques orthodoxes a des caractères pleinement originaux que M. de M. met très bien en lumière et qui rendent irrémédiablement artificielle toute assimilation un peu complète entre eux et les groupes de mystiques musulmans, indous, ou simplement laïques, pour ne parler pas des désordres psychologiques à forme mystique. Les mysticismes de deux contemporains comme Sainte Thérèse et Jacob Boehme ne se ressemblent que par des traits intéressants, mais, en réalité, extérieurs à ce qui fait le fond vrai de la vie religieuse chez ces deux âmes ; plus encore le mysticisme tout impersonnel et indéterminé d'un Amiel est aux antipodes des effusions d'une Catherine de Sienne, par exemple, se perdant dans l'union avec le Dieu le plus puissamment personnel qu'on puisse imaginer. M. de M. a raison d'écarter des mystiques comme Mme Guyon ; il eut pu même le faire plus complètement ; car, pour sincère et orthodoxe qu'ait été la *foi catholique* de cette femme célèbre, il reste que son *mysticisme* a été formellement condamné par l'Eglise et ne peut donc à aucun titre être présenté comme mysticisme catholique orthodoxe : aussi M. Delacroix a-t-il commis

une grave faute de méthode (qu'il ne commettrait sans doute plus aujourd'hui après avoir lu les beaux travaux de M. Brémond), le jour où il l'a choisie dans ses *Etudes* comme la plus haute personnification du mysticisme français au dix-septième siècle.

Très justement encore, M. de M. s'attache à souligner la distinction entre les *visions* et autres *phénomènes* qui accompagnent parfois les états mystiques, et ces états eux-mêmes dont ils ne sont jamais que l'accessoire ; pour être parfaitement rigoureux dans sa méthode, il aurait même dû aller plus loin dans cette voie et distinguer l'extase du fond essentiel de ces états mystiques ; l'extase est bien l'accompagnement habituel de ces états à un certain stade de leur développement, mais, loin d'en être le centre, elle n'en est que le contre-coup sur l'organisme et surtout elle n'est pas « l'état mystique arrivé à son maximum d'intensité » (p. 152). M. de M. note très bien la gradation, classique depuis Sainte Thérèse : *quiétude*, *union* (simple), *extase* (il vaudrait mieux dire union extatique) et *mariage spirituel* : il décrit brièvement (p. 151) le caractère de ce dernier état, mais pour ne pas s'y arrêter et retourner à l'étude de l'extase. Celle-ci est évidemment plus facile à étudier : elle comporte une série de phénomènes extérieurement observables et sur elle les documents sont relativement abondants ; sur le mariage spirituel, au contraire, en raison même de son caractère de possession calme de l'âme par Dieu, nous avons peu de traits psychologiquement étudiables, même chez des âmes qui, comme Sainte Thérèse ou Marie de l'Incarnation ont passé des années dans cet état. Mais le fait seul de l'existence d'un tel état, avec le peu que nous en savons, est capital et M. de M. me paraît ne pas lui donner un relief suffisant : de ce fait résulte, en effet, que l'extase, dans le développement successif des états mystiques, n'est pas un *terme*, mais une simple *crise de croissance*, crise à laquelle certains mystiques n'arriveront jamais, que d'autres ne dépasseront pas, mais qui en soi est faite pour être dépassée. M. de M. le remarque lui-même, bien que trop brièvement, p. 204 : « L'extase n'est pas, comme on l'a trop souvent affirmé, le point culminant, le fruit le plus parfait, du mysticisme orthodoxe. Elle n'est qu'une étape vers un état permanent et tranquille — celui que décrit Sainte Thérèse dans ses septièmes demeures — où s'effacent les phénomènes « voyants », les symptômes pathologiques, où se fixent les oscillations de l'âme « déifiée » : où la contemplation et l'action se concilient et s'harmonisent dans une simultanéité paradoxale. »

Et c'est là ce qui, me semble-t-il, permet d'apprécier à sa juste valeur le caractère « pathologique » des phénomènes si complexes de l'extase. Faut-il dire d'une façon générale que les « grands mystiques... sont des névrosés », mais qu'ils ont « utilisé leur névrose en se

l'asservissant », et que beaucoup même « ont réussi à s'en guérir et, partis du déséquilibrement, à réaliser en eux l'équilibre? » (p. 203-204). Ceci me paraît beaucoup trop absolu : que *certains* mystiques aient été dès l'origine des névrosés, je le crois ; mais il ne me paraît pas que chez tous les phénomènes pathologiques de l'extase viennent d'une névrose antérieure : chez beaucoup d'entre eux, ces phénomènes sont purement accidentels et amenés d'une façon plus ou moins passagère par le développement général de leur contemplation mystique.

Ces phénomènes sont le contre coup sur des tempéraments très divers (cf. p. 12) d'un état qu'ils ne caractérisent pas, dont ils sont la simple conséquence, et dont l'élément essentiel est à chercher ailleurs (dans des faits d'ordre purement intellectuel), et voilà précisément pourquoi ils sont si complexes, forment un ensemble si peu défini, « un groupe tout à fait artificiel et confus de faits disparates » au point de vue simplement médical, comme M. de M. le note après le Dr Leroy. C'est, en effet, à un point de vue tout différent que se sont placés les théologiens pour distinguer l'extase mystique comme un état spécial, nettement caractérisé : ce sont les actes d'intelligence et d'amour de la contemplation qui en forment le centre, et les phénomènes extérieurement observables, complexes, variables, aptes à être classés médicalement dans des groupes divers, ne sont que la conséquence et l'accessoire. Et parce que ces actes essentiels de la contemplation sont en continuité, de l'aveu de tous les mystiques, avec ceux des états qui ont précédés ou qui suivront, il serait infiniment souhaitable que l'étude, même simplement psychologique, de l'extase soit faite simultanément avec celle de ces états, quiétude, union ou mariage spirituel : c'est en rapprochant l'extase de phénomènes comme la « ligature » qui en sont l'ébauche et qui paraissent déjà faiblement dans l'oraison de quiétude qu'on en comprendra le mieux la vraie nature. Et l'avantage de ce dernier cas, c'est que sa fréquence relative met à notre disposition une abondance de documents et de faits beaucoup plus considérable.

Les principales conclusions de ces intéressantes études sont que « l'érotisme verbal » des mystiques « n'est pas plus un symptôme d'érotomanie que leur ascétisme n'est un symptôme pathologique » (1). Les visions et paroles surnaturelles sont psychologiquement rattachées, dans une conclusion qui manque un peu de précision, à l'état

(1) M. de M. insiste avec raison sur la part qui revient dans cet « érotisme verbal » à l'influence du *Cantique* : il eût même pu ajouter à ses remarques fort justes que non seulement Origène a commenté le *Cantique* dès le IIIe siècle, mais aussi qu'il en a expressément appliqué le symbolisme à l'union de l'*âme* avec Dieu.

d'*inspiration* Quant à l'extase, l'auteur insiste sur son caractère pathologique, en ajoutant que « la pathologie de l'extase explique beaucoup de choses, — mais elle n'explique pas tout ; elle ne donne raison ni du contenu, ni de la valeur, extrêmement variable suivant les individus, des états mystiques (1). » C'est donc surtout par la critique fort judicieuse qu'il fait d'explications radicales trop en vogue, que vaut ce livre remarquable : si la partie positive reste plus vague, n'est-ce pas précisément parce qu'une interprétation des faits mystiques cantonnée sur le terrain de la pure psychologie est impuissante à rendre pleinement compte de ces faits et de leurs caractères ?

Il serait trop long de faire ici un examen détaillé de ces discussions et conclusions ; je me bornerai à ajouter quelques remarques sur trois ou quatre points particuliers. Pour ce qui est du nombre des mystiques, l'auteur semble tour à tour admettre qu'ils sont plus nombreux parmi les femmes (p. 79) ou parmi les hommes (p. 243 not. : plus d'*extatiques* hommes) ; il estime (p. 222) qu'ils sont en tout cas, même dans les couvents de carmélites, « beaucoup moins nombreux de nos jours qu'ils ne le furent à d'autres époques », et que surtout « leurs états tendent de plus en plus à se dissocier de cet ensemble de phénomènes bruyants, jadis inséparables de la haute contemplation ». Je crois que ces affirmations sont bien hasardées : il est très vrai qu'aujourd'hui les mystiques et les phénomènes extérieurs qui accompagnent leurs états appartiennent beaucoup moins au public qu'autrefois, de leur vivant au moins, et que l'opinion pieuse, mieux éclairée par l'enseignement théologique, attache beaucoup plus de prix à l'union mystique elle-même qu'à ses accessoires, fût-ce l'extase : mais je crois que toute comparaison en ce point manque de base, aucune statistique en pareille matière ne pouvant être faite sur des bases sérieuses. Le P. Poulain écrivait en 1901 à un de ses amis qui veut bien me communiquer sa lettre : « En trente ans, je suis arrivé à connaître 33 personnes ayant vraiment, semble-t il, des grâces surnaturelles, et neuf ayant de fausses visions.. ». Combien en a-t-il rencontré dans la suite ? Probablement davantage en raison de sa notoriété grandissante (la 1re édition de son grand ouvrage est de cette année 1901) : mais nous eût-il donné le chiffre, de telles indications sont isolées, et comportent une forte part d'appréciation personnelle, tout dépendant du point où chacun fait commencer les « grâces surnaturelles. »

Dans un ordre d'idées voisin, c'est aussi trop d'affirmer que de dire « Tous les mystiques ont eu des visions » (p. 103) et d'établir (p. 155,

(1) Pour le cas de Sainte Thérèse il conclut que « si elle ne fut pas hystérique, [elle] eut du moins le tempérament névropathique le plus caractérisé. » p. 243.

cf. p. 122) un parallélisme entre les degrés de l'extase et les différentes espèces de visions. M. de M. parle lui-même, p. 159, de la « contemplation pure » et note que cet état exclut les faveurs telles que les visions etc. En réalité un grand nombre de mystiques ne semblent pas avoir eu de visions proprement dites : le passage de Bona cité p. 155 (*de discret. spirit.* c. 14, n. 3) parle seulement des trois degrés de l'extase, mais n'institue aucun parallélisme avec les différentes sortes de visions.

Il est vrai que les théologiens du moyen âge faisaient beaucoup moins nettement cette distinction entre les visions et l'union mystique essentielle : mais actuellement cette indépendance de l'union mystique vis-à-vis des visions et locutions de tout ordre, est bien un des points sur lesquels les théologiens sont le plus d'accord pour insister : et en cela ils me paraissent pleinement fidèles aux données de l'expérience (1). En revanche ils sont moins d'accord que ne le suppose M. de M., p. 207, pour enseigner que les « grâces d'oraison » entendues au sens d'union mystique sont « une vocation spéciale, mais non particulièrement sublime... un mode d'union exceptionnel,

(1) Le P. Poulain écrivait dans la lettre citée tout à l'heure les lignes suivantes, qui caractérisent bien l'attitude actuelle de tous les théologiens autorisés de la mystique catholique : « Pour les révélations, vous avez vu que je ne suis pas tendre. Il m'a fallu du temps pour en arriver à cette sévérité. Mais en voyant de près les fausses voyantes, j'ai fini par comprendre qu'on ne pouvait exagérer dans cette voie. A mes débuts j'avais ce préjugé que, du moment qu'une personne était sincèrement pieuse et de bonne volonté, elle ne pouvait pas être dans l'illusion en fait de révélations, sauf sur de menus détails ; je suis joliment convaincu maintenant du contraire. Encore dernièrement un religieux me remerciait de l'avoir sauvé à temps de la pente des visions et ramené à la seule union mystique (où il est très fort). Je lis en ce moment le manuscrit d'une voyante qui, en 1873, annonçait à un de nos pères, le grand triomphe de Pie IX pour l'année suivante, etc .. Or c'est certainement une sainte. Je suis confondu de son amour de la souffrance et des humiliations, de son amour divin, etc... Et c'était une des trois qui avaient alors des révélations suivies sur la sainte âme de N. S. Son confesseur y croyait. Avec mes principes, je suspendrais au moins mon jugement. Une autre... se croyait une mission dont N. S. est censé lui parler sans cesse. Elle a une vraie sainteté. Mais elle a été toute surprise quand je lui ai dit que ses confesseurs n'avaient pas le droit de la croire sur parole ; qu'il fallait des preuves. Jamais cette idée ne lui était venue ; et elle regardait comme résistant à la grâce ceux qui résistaient à ses affirmations. Peut-être le faisaient-ils maladroitement et pour des motifs humains Là seulement était leur tort. Mais elle a été frappée de voir qu'un homme sympathique à la mystique arrivait aux mêmes conclusions et elle m'a dit que désormais elle fera tout pour repousser ses soi-disant inspirations. Il lui restera l'union mystique, ce qui est bien suffisant. »

mais non pas suréminent ». Toute une école, on le sait, tient que cette union mystique est la voie normale, et même nécessaire, de la haute sainteté.

D'une façon générale, M. de M. a fort exactement saisi les traits caractéristiques des mystiques qu'il étudie : il met très bien en relief la valeur morale et sociale par laquelle ils se distinguent. Quelques points cependant peuvent être discutés : est-il sûr que « une fois fait le pas décisif, les mystiques ne reviennent jamais en arrière » ? Je crois que très justement au contraire, M. Tanquerey, dans le plan d'études mystiques publié plus haut, p. 36, examine la conduite à tenir « pour relever les contemplatifs déchus. » Les effrayantes mortifications d'un grand nombre de mystiques, de Suso par exemple ou de Ste Marguerite Marie, sont incomplètement comprises si on n'en voit que le côté *ascétique :* ces âmes ardentes s'y sont livrées pour se purifier, se détacher, vaincre la nature, sans doute, mais le grand mobile qui les y a poussées, a été avant tout le désir de s'unir à la passion du Sauveur, d'être, suivant le mot de S. Ignace, « pauvre avec Jésus pauvre, humilié avec Jésus accablé d'opprobres », ou, suivant celui de S. Paul, le désir de « remplir ce qui manque à la passion du Christ » (*Col.* 1[24]) : C'est là surtout que vaut la remarque très juste de l'auteur, que Sainte Thérèse « n'apparaît vraiment grande » que pour le croyant (p. 23 not.)

Il n'est pas exact non plus de dire que « en réalité les mystiques n'obéissent qu'à eux-mêmes », même lorsqu'ils croient obéir : les textes cités de Sainte Thérèse ne le prouvent nullement : le premier (*Vie*, ch. 5, p. 36) est du temps de son « aveuglement » et n'a rien à faire avec les voies mystiques ; dans celui du ch. 26 (p. 280) N. S. blâme un confesseur précisément parce qu'il avait conseillé à la sainte de ne plus parler des faveurs qu'elle recevait : puisqu'il était prouvé qu'elles venaient de Dieu, cela était inutile. Et au même endroit la sainte parle du bien fait à son âme par un autre confesseur qui la contrariait et qu'elle aurait quitté bien des fois si elle avait suivi son inclination. L'auteur s'étend ailleurs fort justement sur ce trait si caractéristique des mystiques orthodoxes qu'ils soumettent tout leur mysticisme au contrôle de l'Eglise : mais en fait c'est précisément par les avis de leurs directeurs autorisés que s'exerce surtout ce contrôle, et si l'obéissance au directeur était chez eux purement imaginaire, cette soumission au contrôle ecclésiastique le serait aussi.

Il y a donc dans le livre de M. de M. des pages prêtant à discussion pour le théologien ou l'historien de la mystique ; les psychologues de leur côté feront certaines réserves : mais il reste, tout cela enlevé, nombre de pages de tout point excellentes et, si l'on compare cet ouvrage à d'autres volumes récents de psychologie religieuse, on constatera le progrès considérable qu'il marque dans l'intelligence exacte de la mystique catholique et de ses traits essentiels.

Toulouse Joseph de Guibert, s. j.

J. Durantel. — *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas.* Paris, Alcan, 1918, 8°, 12 fr.

Le titre de la thèse de M. l'abbé Durantel n'exprime qu'une moitié de son objet, qui comprend en réalité l'émanation des êtres hors de Dieu aussi bien que leur retour à lui. A ce point de vue elle se rattache à une étude précédemment parue dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (année 1912) sur la *Notion de création dans saint Thomas*. Cet objet est traité avec l'intention de montrer comment l'aristotélicien qu'est S. Thomas conserve et incorpore dans sa synthèse une grande partie du plotinisme et de l'augustinisme.

Il y avait là matière à une analyse intéressante, que M. D. a menée à bien dans une large mesure. On ne lui reprochera pas de n'avoir pas fréquenté son auteur : tout plein de textes et de références, dont il semble cependant choisir assez exclusivement les sources, (1) traduisant sans cesse ou résumant S. Thomas à sa façon, il expose, d'une manière souvent juste et fine, plusieurs parties importantes de la philosophie du grand Docteur. Je m'associerais même pour ma part, bien qu'avec des réserves essentielles, au regret qu'il manifeste de voir trop souvent laissés dans l'ombre les éléments platoniciens et dionysiens du Thomisme. J'estime à la vérité que S. Thomas modifie résolument les systèmes antérieurs pour construire un édifice d'une seule venue, sur des fondements d'origine surtout péripatéticienne. Contrairement à M. D., je ne crois pas qu'il y ait chez lui beaucoup de « soudures » entre matériaux disparates, c'est-à-dire d'incohérences, pour parler sans métaphore. Mais l'édifice reste situé, si j'ose dire, dans un paysage platonicien. Les perspectives qu'il regarde sont plus amples que celles d'Aristote. Quand on a, par exemple, démonté le mécanisme des intellects agent et possible, et résolu le problème *humain* de la connaissance, il reste encore à lever, avec S. Thomas, les yeux vers le ciel, pour voir la lumière descendre en notre esprit du Foyer éternel. Cela ne fait gauchir aucun des arguments précédemment admis, ne leur en substitue même, dans leur ordre, aucun autre, ne modifie pas les solutions acquises. Mais cela crée au problème une atmosphère nouvelle. On aperçoit tout l'édifice transfiguré dans la clarté d'en-haut qui le baigne. C'est un esprit nouveau plutôt que des idées nouvelles ; et celles qui apparaissent telles se déduisent de prémisses cachées en d'autres endroits du système. Or, dans l'enseignement du Thomisme le plus authentique, il arrive parfois — non toujours, quoi qu'en dise M. D. — que le

(1) Voir page x, au bas.

maître, préoccupé avant tout de satisfaire aux difficultés positives, de prouver rigoureusement la thèse en elle-même, néglige ces aperçus, ces rapprochements, ces conséquences qui lui semblent aller de soi. Et c'est grand dommage de ne pas garder, au dessus de la technique, les ouvertures de la contemplation. Pourtant ce n'est point déformer le système, car ce qui lui serait ainsi ajouté se fondrait à merveille, comme chez S. Thomas lui-même, avec ce que l'on en aurait déjà exposé.

La façon dont M. D. s'exprime sur les écoles qui prennent sincèrement pour guide le Docteur Angélique, est donc, à mon avis, tout à fait injuste. Cette antipathie, ce dédain, qui ne perdent pas une occasion de se faire jour, ne sont pas une parure pour son ouvrage. Toutes les dix ou quinze pages, il se reprend à flétrir « le Thomisme officiel » : « vulgaire et étroit sensualisme (1) », écrit-il, « intellectualisme sec et raisonneur (2) », et cent variations sur ces thèmes. Peu s'en faut que thomisme ne devienne chez lui synonyme de stupidité, si ce n'est de malhonnêteté intellectuelle : S. Thomas est, pour ses sectateurs, « le demi-dieu — *divus Thomas* (3) — dont chaque article est un dogme qu'il ne faut pas discuter (4) ». « Combien en parlent qui l'ont lu en tout ou *en partie* (5)? » etc., etc. Cela, c'est le style des défuntes *Annales de philosophie chrétienne*, qui en étaient venues à ressembler si souvent à un pamphlet périodique ; il faut regretter que M. D., qui peut faire mieux, ait subi cette contagion. Du reste, toutes ces injures sont en somme assez inoffensives, car, en dehors d'une chapelle très petite et très fermée, personne ne croira que l'enseignement philosophique « officiel » dans l'Eglise actuelle soit à identifier avec le « sensualisme », ni plus ni moins. Quiconque aura compris ne fût-ce que la théorie péripatéticienne de la connaissance, où les apports respectifs de l'esprit et des sens sont si admirablement dosés, quiconque surtout l'aura intégrée dans un système théiste, comme l'est encore, Dieu merci, le Thomisme « officiel », se dira que l'écrivain qui emploie ainsi les termes connaît mal son vocabulaire philosophique, ou bien qu'il est en proie à quelque frénésie.

Mais voici qui tire davantage à conséquence. Cet esprit agressif a rendu plus d'un mauvais service à l'auteur. Certes il faut le louer de s'être mis tout d'abord en contact immédiat, comme tout bon

(1) P. 141.

(2) P. 362.

(3) Cette traduction est une charge... à moins que ce ne soit un simple contresens. *Divus*, dans la langue courante de l'humanisme chrétien, ne veut pas dire « demi-dieu » pas même à la lettre, « divin », mais équivaut tout bonnement à notre mot « saint ». *Divus Thomas* = *Sanctus Thomas*.

(4) P. v.

(5) P. vii. C'est moi qui souligne l'énormité de la fin.

thomiste, avec le texte du Maître, mais, cela fait, il a eu tort d'écarter d'un geste superbe tout ce qui a été dit et pensé avant lui sur ce texte, dont il eût pu se dire qu'il n'était peut-être pas le premier ni le seul lecteur intelligent. En critique, négliger de consulter les travaux déjà parus expose à redécouvrir l'Amérique et aussi à passer auprès d'elle sans la voir.

Donnons de ceci quelques exemples. L'un des premiers qui se présentent est la question des illuminations angéliques (Ch. III, § 5). A lire M. D., on croirait le sujet fort simple, et que pour S. Thomas, la clarté divine est communiquée réellement, par une action positive, par une infusion d'espèces intelligibles, d'un Ange supérieur à ses inférieurs. Peut-être en est-il ainsi ; encore faudrait-il le prouver, et la chose n'irait pas toute seule. Car en certains endroits, S. Thomas écrit carrément le contraire : « *Angelus loquens nil facit in Angelo cui loquitur... non oportet quod infundat aliquid ei cui loquitur* (1) ». « *Angelus ad quem fit locutio non recipit aliquid a loquente* (2) ». Or toute illumination est une locution (3). Donc, au moins d'après certaines apparences très accusées, il n'y aurait qu'une harmonie préétablie entre les monades angéliques et S. Thomas, avant Leibniz, les aurait closes. La locution angélique ne serait pas une action transiente, mais une action immanente, une « *locutio interior* (4) ». Quand se réalise un futur contingent, dans le cas présent la volonté chez l'ange de faire connaître sa pensée à un autre, rien, dit S. Thomas, n'arrive ni ne se fait chez cet autre, « *sed fit aliquid in Angelo ipso loquente* (5) ». L'ange auquel s'adresse la *locutio* la connaît, comme tout ce qu'il connaît de ses semblables, par une espèce innée « *per speciem innatam, ... quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo* (6) ». Il y a là au moins une difficulté très sérieuse contre l'interprétation de M. D. Elle est discutée longuement chez les vieux commentateurs de S. Thomas, Cajetan, Silvius, les Salmanticenses, etc., et s'il avait daigné les consulter, ils la lui eussent fait apercevoir.

Autre exemple, à propos d'un plus grave sujet. « Comment, écrit M. D., en s'irradiant, en se fragmentant, l'infini peut-il produire le fini, et, si réduite que soit la parcelle analogique d'être divin qui constitue le créé, si elle est vraiment déduite de l'être divin, comment

(1) *De Veritate*, IX, 5, ad 2m.
(2) *Ibid.*, 6, ad 4m.
(3) Ia q. 107 a. 2.
(4) *Ibid.*, art. 4, ad 1m.
(5) *De Ver.* IX, 5 ad 2m.
(6) *Ibid.*, 4 ad 11m. La raison métaphysique de ceci est donnée dans le Commentaire sur les Sentences I, D. 37. q. 3, art. 3 ad 4m, etc.

peut-elle cesser d'être divine? Et si elle l'est encore, en quoi, autrement qu'en mots, le créé se distingue-t-il de l'increé? Ce point faible de la conception de S. Thomas etc... (1) ». Ici ce ne sont plus « les Thomistes », mais leur Maître lui-même qui est pris franchement à partie. Analysons cependant ces phrases. M. D. y emploie, en passant, le mot « produire », mais il est visible qu'il ne le comprend pas. On voit qu'il l'entend d'une façon toute crasse et matérielle, au sens de diviser, de couper un morceau dans un tout : la notion première de production, d'action lui échappe. Au mot « parcelle » il accole, par une précaution maladroite, une épithète consacrée : « analogique », sans voir que les deux jurent d'être accouplés. Une « parcelle » ne saurait être « analogique », étant de substance identique à ce dont elle est détachée (2). Bref c'est l'idée spécifique d'action, élaborée par Aristote, puis modifiée, pour être appliquée à Dieu, par S. Thomas et ses disciples, qui disparaît ici. On la remplace par l'image brutale et enfantine d'un changement de place : ce qui était là se sépare de son milieu, et va ailleurs : c'est cela la création, rien de plus et rien d'autre. Par cet exemple, on voit que ce qui manque au brillant auteur du *Retour à Dieu,* c'est en vérité la discipline des écoles, cette gymnastique intellectuelle où l'esprit se rompt à l'analyse foncière et à la distinction des idées : procédé « sec et abstrait » peut-être, mais qui empêche de prendre les images pour des pensées et les métaphores pour des définitions. M. D. écrit quelque part cette phrase stupéfiante : dans l'étude de S. Thomas, « on pourrait négliger peut-être le Commentaire d'Aristote, car le Thomisme a accentué plus que de mesure l'influence péripatéticienne (3) ». Ainsi pour mieux isoler S. Thomas des siens, on amputerait volontiers l'enseignement authentique du grand Docteur d'une de ses parties les plus considérables ! L'aveu est dépourvu d'astuce. Mais c'est dans les Commentaires sur Aristote que sont justifiées toutes les majeures philosophiques des raisonnements de S. Thomas, ces fameux grands principes, d'apparence sibylline, qui sont de l'hébreu pour tant d'étudiants en théologie, lecteurs de la Somme ! Et si vraiment l'auteur les a « négligés », cela explique bien des choses. Cela explique en particulier que, faute des notions triturées dans l'Ecole, M. D. ait subi l'influence des idées émanatistes (et au fond, panthéistiques) des Alexandrins. Se gardant

(1) P. 392. Cf. p. xv : « Le multiple [c'est-à-dire le créé] n'est que le fractionnement de l'Un [c'est-à-dire de Dieu] » ; p. xvi : « L'infini, sans se modifier, s'est fractionné dans le fini ... ; notre être est de l'être divin ».

(2) La question capitale de l'analogie est très faiblement traitée dans le livre de M. D., p. 87. Je sais qu'elle est épineuse, mais la demi-page que l'auteur lui consacre ne la fait même pas soupçonner.

(3) P. x.

à carreau des Thomistes, mais acceptant la direction de M. Picavet, dont on sait le goût pour Plotin, il ne pouvait guère aboutir à un autre résultat. Tant il est vrai que toute fronde se paie par une rançon de docilité et que, si l'on peut choisir ses maîtres, on ne s'en passe pas.

Ces exemples suffisent, mais il serait facile d'en aligner ici une longue série : la critique des preuves de l'existence de Dieu, que, par une confusion apparentée à la précédente, M. D. déclare inefficaces, si elles ne sont « le passage du même au même », c'est-à-dire si la créature n'est pas considérée comme une parcelle de Dieu (1) ; — une doctrine de l'intellect agent attribuée à S. Thomas en dépit de ses plus explicites affirmations (2), et d'après laquelle cette faculté contiendrait, à l'état de préformation, toutes les idées, de sorte que la connaissance intellectuelle deviendrait une confrontation de l'inné et de l'adventice, une véritable reconnaissance (3) ; — l'erreur théologique qui réduit les motifs de crédibilité à n'être que « des probabilités négatives », présentée sous le couvert de l'autorité du saint Docteur (4), — ce principe premier que « tout est dans tout », qui n'est point de S. Thomas, et qui sert partout de clef pour l'interprétation de sa doctrine (5) ; etc. — la couleur sceptique, répandue sur tout cet ouvrage consacré au plus dogmatique des philosophes (6), et qui forme un contraste si net avec la doctrine qu'il prétend exposer... Oui, en vérité, on voit assez qu'il a été pensé et composé en dehors de l'atmosphère des écoles thomistes.

Du moins pourrait-on compter qu'un interprète qui exprime l'intention de nous donner le « pur S. Thomas », l' « histoire toute nue », de sa pensée, « son œuvre et [rien] qu'elle (7) », aurait-examiné de façon rigoureuse les documents où il puisait, et utilisé, ne fût-ce que sur ce point d'ordre tout matériel, les travaux critiques de ses devanciers. Mais non ; point du tout. M. D. travaille en solitaire, hors de la continuité historique. Il commence par choisir comme texte celui de l'édition moderne la plus incorrecte, celle de Vivès. Et il ne s'inquiète même pas d'y distinguer les ouvrages authentiques des autres. Après un salut rapide au P. Mandonnet (8), l'homme qui connaît sans

(1) P. 392.
(2) *Q. D. de Anima*, art. 5 ad 6^{m} ; *de Spir. creaturis*, art. *10* ad 15^{m}.
(3) P. 174, 317 sq.
(4) P. 306.
(5) P. 6, 23, 28, 95, 101 etc.
(6) « Docte illusion » p. 29 ; « jeu sublime de l'esprit » p. 81 ; « illusion facile et douce » ; *(ibid.)* « rêves du passé (p. xv) » ; non « plus même un temple abandonné, mais un temple en ruines », (p. 314) ; etc.
(7) P. vii et viii.
(8) P. ix.

doute le mieux cette question des écrits authentiques de S. Thomas, M. D. se comporte exactement comme quelqu'un qui ne l'aurait pas lu. Par exemple, tout un long développement, fort soigné du reste, où S. Thomas est costumé en ancêtre de M. Bergson, est emprunté à l'opuscule *de Intellectu et Intelligibili*, qui est apocryphe (1). Toute l'exposition des Catégories de la Logique est empruntée à la *Summa totius Logicae*, qui n'est pas plus authentique (2), etc...

J'avais commencé ce compte-rendu avec l'intention d'en venir rapidement à la question, intéressante entre toutes pour les lecteurs de cette Revue, de la spiritualité de S. Thomas. De fait, M. D. a presque un chapitre entier sur ce sujet. Mais, après ce qui précède, quel cas en pourrons-nous faire ? Disons seulement que, pareil au reste du livre, il contient nombre d'indications intéressantes et de résumés exacts, mais gâtés par des vues systématiques et de fâcheuses confusions. Y a-t-il une mystique naturelle ? jusqu'où l'homme peut-il s'avancer dans la connaissance de Dieu, sans un secours surnaturel ? quelle est l'essence de la vie mystique proprement dite ? On cherche naturellement dans le livre de M. D. la réponse de S. Thomas à ces questions. Elle n'y apparaît pas avec une netteté suffisante. L'exposition, toujours fort littéraire, de M. D. (3) a l'inconvénient de ne pas étreindre les idées avec assez de vigueur. Elle tourne autour plutôt qu'elle ne les saisit. Toutefois ceux qui voudraient approfondir ces questions trouveront là plusieurs suggestions et références utiles.

Tel est cet ouvrage, où apparaissent des qualités d'esprit non méprisables et les résultats d'un travail persévérant, mais un peu tumultueux. On n'y cherchera pas la pure pensée de S. Thomas. L'auteur le tire à soi, à Plotin, à Malebranche, à Kant, à Bergson, à Picavet, voire à Laberthonnière ; il lui prête des ouvrages, des idées et même des expressions (4) qui ne lui appartiennent nullement. Composé avec moins d'impétuosité, moins de hâte, moins de dédain pour la tradition, un moindre souci d'originalité et d'indépendance, il eût pu être un chef-d'œuvre.

Paris. Joseph de Tonquédec.

(1) P. 38 à 40, et 43 note.

(2) P. 235 sq.

(3) Ce n'est pas que ce style paré soit toujours correct. On y rencontre des négligences et des fautes de français : « de suite » pour « tout de suite » « les tendances éclairées et *celles instinctives* » etc. ; des phrases qui sont de vrais amphigouris : « sa plume, malhabile à chanter, emprunte au besoin les extases d'Augustin. » etc.

(4) « Le rêve de Dieu ! la singulière chose sous la plume de S. Thomas » P. 68. Aussi ne s'y est-elle jamais trouvée. Le texte allégué là ne contient ni ces mots ni cette pensée.

Dr. M. Bierbaum. — *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum litterarischen Armuts und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272).* — Franziskanische Studien, Beiheft 2. Münster-i-W., Aschendorff, 1920, 8°, XIV-406 p., 22 m.

Le volume du Dr. Bierbaum est une importante contribution à l'histoire du conflit doctrinal soulevé au treizième siècle par la nouvelle forme de vie religieuse que les ordres mendiants inauguraient dans l'Eglise. Les deux grandes nouveautés qu'ils introduisaient étaient la vie mendiante et une vie monastique consacrée par vocation au service des âmes. Tandis que les monastères anciens possédaient des biens et vivaient du fruit de leur travail manuel, les moines nouveaux ne possédaient rien *nec in proprio nec in communi* et pour vivre comptaient, non sur le produit de leur travail, mais sur les seules aumônes *mendiées* auprès des fidèles. Tandis que pour les anciens religieux, l'apostolat, par la prédication et l'enseignement, surtout hors de leur maison, était exceptionnel, chose accessoire dans leur vie, prêcheurs et mineurs, de par leur vocation même étaient consacrés à ces ministères sous la dépendance immédiate du Saint Siège, qui les envoyait et autorisait directement leur apostolat. En face de ces nouveautés, les oppositions se dressèrent dès le début ; mais ce fut, on le sait, seulement après 1250 que le débat se transporta sur le terrain proprement doctrinal et que commença la discussion des principes mêmes sur lesquels se fondaient les nouvelles formes de vie parfaite. L'occasion en fut la querelle entre les ordres mendiants et l'Université de Paris au sujet des chaires d'enseignement ouvertes par les mendiants ; le premier manifeste théologique publié sur la question fut le traité *de Periculis novissimorum temporum* composé en 1255 par Guillaume de Saint-Amour, champion de l'Université contre les mendiants. Les discussions durèrent jusqu'à la mort des deux principaux adversaires des religieux, Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville, en 1272 : leur grand intérêt à notre point de vue, est qu'elles donnèrent occasion aux deux maîtres les plus éminents de la théologie scolastique, S. Thomas et S. Bonaventure, de s'expliquer longuement sur plusieurs points importants de la doctrine spirituelle catholique. Ils intervinrent, en effet, l'un et l'autre dans les deux phases de la controverse.

Dans la première période, ouverte par le traité de Guillaume, la discussion porte sur le droit des religieux à prêcher et à enseigner, question d'ordre plutôt canonique, et sur la pratique de la pauvreté telle qu'elle est comprise dans les nouveaux ordres : repousser toute

possession même *in communi*, renoncer à se procurer des ressources par le travail des mains, attendre sa subsistance des seules aumônes demandées aux fidèles, est-ce une vie très parfaite, la plus parfaite, ou au contraire une pratique étrangère au véritable esprit chrétien et même immorale? A ce premier état de la discussion correspondent parmi les écrits de S. Thomas : *a*) les articles 17 et 18 (q. 7) du *Quodlibetum VII* qui sont en réalité une question disputée sur le travail manuel des religieux, datant de 1255-1256 et placée là assez tardivement (1) ; *b*) le traité *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* datant de 1257 et contenant un exposé complet de toute la controverse. Du côté des frères mineurs, S. Bonaventure avait disputé à Paris, en 1256, avant la bulle pontificale du 5 octobre condamnant Guillaume, quatre questions *de perfectione evangelica* (sur l'humilité, la pauvreté, la continence et l'obéissance, *Opera*, ed Quaracchi, t. V, cf. p. VII, VIII). Mais en dehors de ces deux grands traités, il en existe un troisième, d'origine sûrement franciscaine, communément désigné par son incipit « *Manus quæ contra Omnipotentem tenditur* », conservé dans plusieurs manuscrits, jusqu'ici inédit et dont le texte forme le centre de la publication du Dr. Bierbaum.

L'importance de ce traité ressort du seul fait des réfutations que lui consacrèrent les lieutenants de Guillaume de Saint-Amour (2). D'après les conclusions de l'éditeur, il devrait son origine à la dispute tenue en octobre 1256, contre Guillaume, à Anagni, par le fr. Bertrand de Bayonne ; celui ci l'aurait rédigé à la fin de cette même année, avant d'aller mourir au début de 1257 pendant le chapitre de Limoges. Cette attribution s'appuie principalement sur le témoignage du manuscrit *Vatic. lat.* 360 qui désigne le traité comme l'œuvre d'un *frater de Baiona* (p. 291) et sur un passage de la Chronique franciscaine « des 24 généraux » relatant la dispute de Bertrand de Bayonne avec Guillaume (p. 305). Le P. Pelster (*Stimmen der Zeit*, t. LX (1920) p. 150) s'est déjà inscrit en faux contre cette attribution ; se basant « sur des arguments qu'il développera ailleurs », il estime que l'ouvrage n'est pas de f. Bertrand qui a disputé contre Guillaume

(1) Voir Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas*, dans Revue des Sc. Philos. et Théolog., 1920, p. 148 : nous sommes heureux de signaler ce travail qui, tout résumé qu'il est, constitue actuellement la meilleure mise au point de la chronologie des écrits du Docteur Angélique.

(2) Un autre témoignage de cette importance et du caractère quasi officiel de cette réponse des Mineurs à leurs adversaires serait le fait signalé dans un texte déjà publié par Denifle (*Chartularium Paris.* I, n 368) que cet écrit « quorumdam de predicto ordine impetratione in archa seu armario Sancti Petri ad confirmationem sue auctoritatis Rome fuerit collocatus » (p. 299, 303).

à Paris et non à Anagni, mais bien de Thomas d'York qui était alors en Italie et auquel l'attribue un autre manuscrit. Le P. Minges qui prépare une édition de Thomas d'York refuse au contraire de lui attribuer ce traité (p. 334). Quoi qu'il en soit de ce point, la date et l'origine franciscaine de l'ouvrage sont hors de doute, ainsi que la place importante qu'il a occupée dans la controverse. Le fonds des idées est naturellement le même que dans les ouvrages de S. Thomas et de S. Bonaventure : on peut y noter seulement une insistance encore plus grande sur la valeur morale de la pauvreté absolue, insistance qui va jusqu'à faire pratiquement de cette pauvreté, non seulement un moyen de perfection, mais la perfection elle-même, par la ressemblance qu'elle établit entre celui qui la pratique et le Christ. Il y a là, entre mendiants et maîtres séculiers, le début des controverses sur la pauvreté du Christ qui devaient se poursuivre même entre Franciscains et donner lieu aux deux célèbres constitutions de Nicolas III et Jean XXII.

Une autre particularité du traité *Manus quae* relevée fort justement par M. B. est la place qui y est faite à la discussion touchant la juridiction immédiate du Pape sur tous les fidèles ; c'était le fondement même du droit des mendiants à prêcher et confesser, mais aucun de leurs défenseurs ne l'a établi aussi largement et aussi solidement.

Le traité de Guillaume de Saint-Amour fut imprimé à Bâle en 1555 par Flaccus Illyricus dans son *Antilogia papae* et réimprimé en 1632 dans le recueil des *Œuvres* du Docteur parisien : mais cette dernière édition fut condamnée et détruite à quelques exemplaires près et la première est aussi très rare : le Dr. B. a donc rendu grand service en réimprimant avec le traité franciscain les principaux chapitres de celui de Guillaume : il sera ainsi plus facile d'éclairer par ce texte le sens des célèbres réfutations qui en furent faites.

Les autres inédits publiés et commentés par le M. B. appartiennent à la deuxième phase de la controverse : celle-ci qui, après les nombreuses condamnations de Guillaume et de ses amis (1), s'était assoupie à partir de 1260, reprit, en effet, en 1266 à l'apparition du *de Antichristo et ministris eius* que, de son exil, Guillaume envoyait à Clément IV (édité par Martène et Durand, *Ampl. coll.*, IX, 1273, sous le nom de N. Oresme) ; peu après, vers 1268, paraissent les *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*, violente réfutation du traité *Manus quae*, attribuée autrefois à Guillaume lui-même et impri-

(1) On trouvera les deux passages doctrinaux de ces condamnations dans Cavallera, *Thesaurus* (Paris, 1920) n. 414-415, savoir la bulle de condamnation du *de Periculis* (5 octobre 1256) et la formule de rétractation imposée à Odon de Douai et Chrétien de Beauvais, (23 octobre 1256). Le catalogue d'*errores* reproduit seul par Denzinger - Bannwart, n. 449-459, n'a aucune autorité dogmatique.

mée parmi ses œuvres, mais que le Dr. B. après Denifle lui enlève. Le plus fécond parmi les adversaires des Mendiants est alors Gérard d'Abbeville qui publie vers 1268 son *Contra adversarium evangelicae perfectionis* (encore inédit) et peu après un catalogue de 110 *Exceptiones*, les deux dirigés contre le même traité *Manus*. Le Dr. B. n'a malheureusement pas pu éditer le traité principal de Gérard ; il nous donne du moins le texte des *Exceptiones* et p. 353-355 précise contre Denifle la vraie date des deux ouvrages. C'est contre le premier que sont dirigés l'*Apologia pauperum* de S. Bonaventure (1269-1270) et le *de Perfectione vitae spiritualis* de S. Thomas (1269). Ce dernier reprend la question dans ses *quodlibeta* III (Pâques, 1270) et IV (Noël 1270 ou Pâques 1271) et dans son traité *Contra retrahentes a religionis ingressu* (1270) ; il donne enfin la dernière forme de sa pensée dans les questions 183-189 de la II^a II^ae (1272-1273) (1).

Dans cette deuxième période (1266-1272) la question se déplace ou plutôt s'élargit : au lieu des points particuliers sur lesquels avait roulé le premier débat, viennent au premier plan des questions d'abord simplement effleurées, sur la nature de la perfection, sur les relations entre la pratique des préceptes et celle des conseils, sur la comparaison entre les deux états des religieux et des prêtres séculiers : leurs adversaires reprochaient, en effet, aux mendiants d'engager indûment les hommes et même les enfants dans la pratique des conseils avant qu'ils se fussent exercés à celle des préceptes, et de rabaisser l'état de vie des clercs possesseurs de biens ecclésiastiques. M. B. donne deux spécimens intéressants de ces attaques : 1° un sermon de Gérard d'Abbeville (v. 1270) où il reprend la démonstration faite dans le *Contra adversarium* (2) contre les Mineurs pour établir « culmen et apicem ecclesiasticae dignitatis et perfectionis consistere in officio vel statu regiminis pastoralis et quoniam de illa excellentissima perfectione nihil diminuit administratio temporalium, sed magis expedit ad eamdem » (p. 219). — 2° Un bref traité de Nicolas de Lisieux *de Ordine praeceptorum ad consilia*, composé vers 1270 et très vraisemblablement pour répondre au *Contra retrahentes* de S. Tho-

(1) Nous ne voulons ici que grouper les principaux écrits et situer ainsi les textes publiés par M. B. dans la marche générale de la controverse ; il faut cependant rappeler qu'une partie du *Tractatus pauperis* de Pecham a été publiée en 1910 par Little et deux questions du même auteur sur cette controverse par Oliger en 1918, dans le t. IV des *Franzisk. Studien*. On trouvera chez le Dr. B. des listes commodes des écrits connus de Gérard d'Abbeville (p. 345), de Nicolas de Lisieux (p. 368), ainsi que des écrits encore inédits relatifs à ces discussions avec indication des manuscrits (p. 262-265).

(2) M. B. donne en note (p. 208) le texte précieux des *propositiones* défendues dans ce traité inédit

mas (p. 374). Le même auteur avait répondu par un *liber de perfectione et excellentia clericorum* et par un catalogue de 17 *errores* au *de perfectione vitae spiritualis* du Docteur Angélique. Le bref traité publié ici (M. B. montre que c'est bien un traité indépendant, contrairement à ce qu'on avait cru) roule en réalité tout entier sur la question des Oblats reçus par les mendiants, question qui était au fond de toute la controverse sur l'ordre des préceptes et des conseils et que S. Thomas reprend dans tous les écrits cités plus haut (1).

Les questions personnelles se mêlent donc continuellement à ces débats et ne contribuent pas peu à les aviver et les embrouiller. C'est aller trop loin cependant que de regarder avec M. B. (p. 379), à la suite de du Boulay, la condamnation de Guillaume de Saint-Amour comme un acte purement disciplinaire, uniquement destiné à mettre un terme à d'injustes attaques. Il est vrai que le mot d'*hérétique* n'est pas prononcé par Alexandre IV à propos du docteur et de son livre, et celui-ci est bien condamné parce que « *etiam*... magni scandali seminarium et multae turbationis materia existebat » : mais d'abord le pape « condamne et réprouve » le livre et « institutiones et documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria » et dans leur formule de rétractation, Odon de Douai et Chrétien de Beauvais doivent rejeter les *errores* contenues dans ce livre et souscrire une série de propositions dont quatre sur cinq sont de contenu nettement doctrinal (2). Là est aujourd'hui pour nous l'intérêt principal de cette controverse : en elles-mêmes, les discussions des mendiants avec les maîtres de Paris n'auraient qu'un intérêt purement historique : ce qui nous touche encore aujourd'hui de beaucoup plus près, c'est qu'elles furent l'occasion pour l'Eglise de préciser pour la première fois sa pensée officielle sur la valeur de perfection de la pauvreté religieuse, de l'état de mendicité embrassé pour le Christ, les relations entre le travail manuel, le travail spirituel et la vie religieuse, de préciser enfin à quelle place exacte les religieux pouvaient dans le cadre de la hiérarchie ecclésiastique travailler de façon ordinaire au salut des âmes. Outre ces questions tranchées par l'Eglise, les grands docteurs scolastiques qui prirent part à la controverse y trouvèrent l'occasion d'en examiner et d'en résoudre d'autres : rapports de la vie monastique et de la vie cléricale avec la tendance à la perfection ;

(1) Sur cette question, voir B., p. 368 et 400 et surtout le grand travail (avec texte inédit de Pecham), publié par Oliger dans l'*Archivum Francisc. historic.*, t. VIII.

(2) Cavallera, *Thesaurus*, 414-415. M. B. ajoute la remarque que le traité *de Periculis* ne figure pas dans l'*Index* : le fait n'a aucune signification pour les ouvrages condamnés au M.A. ; ceux de Wicliff par exemple n'y sont pas.

rapports entre la pratique des préceptes et celle des conseils évangéliques, au regard de cette perfection ; préparation nécessaire à l'entrée en religion... D'un point de vue plus particulier enfin, ce début amena les deux nouveaux ordres, Franciscains et Dominicains, à développer et préciser la façon dont chacun d'eux entendait réaliser la tendance à la perfection. De là tout l'intérêt qu'offre au théologien l'excellente publication de M. Bierbaum.

Toulouse. Joseph DE GUIBERT, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 17 décembre 1920 (t. XII, p. 586) publient le texte de l'allocution adressée par N. S. Père le Pape au consistoire du 16 décembre, où nous relevons le passage suivant. A propos des menées schismatiques et réformistes d'une partie du clergé tchèque, le Pape déclare :

« Quin fuerunt etiam qui hoc asseverare non vererentur, propensam Apostolicam Sedem esse ad legis de sacro caelibatu severitatem mitigandam, ea lege solvendo qui ecclesiasticum ordinem descruissent. Equidem hic morari et quam longe a vero totum hoc absit, ostendere, non putamus necessarium. Constat enim, si Latina viget floretque Ecclesia, magnam partem roboris gloriaeque eius ab ipso clericorum caelibatu manare, ob eamque rem omnino eum esse sartum tectum conservandum. Quod quidem nunquam fortasse alias tam necesse fuit quam hoc miserrimo tempore, cum, in tantis tamque late diffusis corruptelarum illecebris, indomitae effrenataeque animorum cupiditates ubique dominantur, nec quidquam aliud hominibus esse videtur propositum, nisi temere indulgere sibi, fluxisque huius vitae voluptatibus perfrui. Catholicus igitur sacerdos qui ad perturbatos animi motus cohibendos ceteris dux debet esse, videat ne in hoc tanto officii munere ipse claudicet, verum omnes exemplo suo confirmare pergat, semperque meminerit Sancti Siricii Pontificis sic hortantis : « ut a die ordinationis nostrae sobrietati ac pudicitiae « et corda nostra mancipemus et corpora »,

« Itaque, Venerabiles Fratres, quod pluries iam Nos ex occasione professi sumus, idem nunc sollemniter affirmateque testamur, fore nunquam et haec Apostolica Sedes sanctissimam eam maximeque salutarem legem caelibatus ecclesiastici aliqua ex parte extenuando mitiget, nedum aboleat. »

C'est, à notre connaissance, le premier document où le Saint-Siège, non seulement maintient pour l'Eglise latine la loi du célibat ecclésiastique, mais de plus engage ainsi solennellement l'avenir en la déclarant intangible.

Enseignement.

— Le R. P. Marchetti traite cette année dans son cours d'ascétique à l'Université Grégorienne, la lutte contre les tentations et l'exercice des vertus (cours du soir pour le clergé romain) — questions ascétiques sur certaines vertus et traité de l'oraison en général et de l'oraison ordinaire en particulier (cours du matin pour les élèves de l'Université).

— Au Collège Angélique, le R. P. Garrigou-Lagrange, après avoir traité les deux années précédentes de la nature de la perfection chrétienne, de l'obligation d'y tendre qui s'impose à des titres divers à tout chrétien, au prêtre, au religieux, et enfin de la purification active de l'âme, parlera cette année des *purifications passives des sens et de l'esprit* : qu'est-ce qui les constitue essentiellement? Sont-elles nécessaires pour arriver à la perfection? Quelles sont les épreuves qui les accompagnent généralement? Règles de direction appropriées. — La *Nuit obscure* de S. Jean de la Croix qui porte sur ces purifications passives, est expliquée dans le cours à la lumière des principes de S. Thomas sur les vertus théologales et les dons du S. Esprit.

Documents.

Nous avons déjà signalé dans *Prêtre et Apôtre* de très intéressantes chroniques concernant différents essais de vie commune ou même de vie parfaite dans le clergé paroissial. Le numéro de décembre 1920 nous apporte un remarquable projet de vie parfaite mené dans la solitude du presbytère.

L'auteur part de ce fait qu'il y aura toujours de petites paroisses où les prêtres vivront nécessairement seuls et sans l'appui des secours que fournit la vie commune, — et du principe, qu'il tient pour démontré, que la présence matérielle d'un prêtre est chose indispensable à la vie chrétienne d'une paroisse : « Le prêtre est une sorte de sacramental. Sa résidence, sa parole, son passage de maison en maison, émettent, si l'on peut ainsi s'exprimer, une vertu surnaturelle, dont les justes et les pécheurs, à leur insu peut-être, reçoivent l'impression mystérieuse. »

Or, conclut très justement l'auteur, la vie solitaire n'est possible que pour les parfaits : « ou bien les derniers périls dans l'isolement ; ou bien, dans la solitude, la perfection. » Donc il faut chercher à organiser la vie solitaire de manière à en faire une vie parfaite, et cela par les moyens classiques, la profession religieuse, les vœux et les observances monastiques.

Les vœux seraient faits entre les mains de l'Evêque, constitué ainsi le Supérieur religieux des solitaires. La pauvreté consisterait en ce que les solitaires abandonneraient à leur diocèse toutes leurs pro-

priétés présentes ou à venir; pour l'usage des biens indispensables, un budget annuel soumis à l'Evêque, ainsi qu'un compte rendu des dépenses supplémentaires, en assurerait le contrôle. Enfin, le vœu d'obéissance serait fait à l'Evêque et comporterait notamment l'obligation d'accepter n'importe quelle fonction, si inférieure ou pénible qu'elle paraisse.

La règle serait celle de S. Benoît, y compris le jeûne monastique quotidien du 14 septembre à Pâques ; « le cadre de la vie solitaire est la distinction des temps et heures liturgiques... On se présente à l'autel, dans le sanctuaire, pour l'office divin, sept fois le jour et une fois la nuit... »

Tels sont, résumés aussi exactement que possible, le cadre et les grandes lignes du projet. Assurément, il n'est pas banal et celui qui l'a tracé a une âme fortement trempée. Il met dans une très vive lumière la nécessité pratique où se trouve le solitaire de tendre à la perfection coûte que coûte, s'il ne veut pas déchoir ; de plus, les moyens de perfection qu'il indique : profession religieuse, vie liturgique, jeûne, sont empruntés aux meilleures sources de la tradition ascétique et tout à fait conformes à l'esprit de l'Eglise. Néanmoins, nous nous permettrons de faire sur ce projet plusieurs remarques, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique.

D'abord, le plan de vie tracé ici semble viser un but trop exclusif de perfection personnelle : le prêtre de paroisse a, avant tout, pour raison d'être, le salut des âmes qui lui sont confiées... *Pasce agnos meos*... Si ce règlement de vie peut suffire au ministère d'une paroisse rurale de deux cents âmes, nous ne pensons pas qu'il puisse facilement s'adapter au fait, si habituel, d'une annexe à desservir en plus de l'église principale, ou d'une paroisse d'œuvres comprenant patronages, réunions du soir, etc. A plus forte raison, ne serait-il pas proportionné aux exigences du ministère dans des paroisses urbaines ou industrielles que l'auteur laisse délibérément en dehors de son cadre.

De ce point de vue encore, on peut noter que ce n'est pas la Règle de S. Benoît qui paraît la plus indiquée pour des prêtres de paroisse ; écrite pour des moines, elle est beaucoup plus propre à former à la vie contemplative qu'à la vie apostolique ; et pourtant, toute la raison d'être du clergé paroissial est de continuer l'œuvre des Apôtres auprès des fidèles. De là, certains détails qui, pour respectables et bien fondés qu'ils soient dans la tradition monastique (comme le jeûne pendant la plus grande partie de l'année, l'obligation de se présenter dans le sanctuaire pour y réciter l'office sept fois par jour et une fois la nuit) paraîtront malaisément compatibles avec l'activité apostolique que requiert le saint ministère auprès des païens de nos jours. Si l'on veut trouver dans la tradition ecclésiastique, une règle

à adapter au clergé paroissial, il semblerait plus naturel de la chercher dans les constitutions des Chanoines Réguliers (de S. Norbert, par exemple) ou dans celles des Ordres apostoliques si nombreux depuis le treizième siècle (Dominicains, Jésuites, Oratoriens, etc.).

De plus, si l'auteur admet la nécessité d'une formation personnelle préalable aux exercices de la vie solitaire, il n'indique ni où ni comment elle serait donnée ; celle du Séminaire (au moins telle qu'elle est actuellement conçue) ne lui paraîtrait probablement pas suffisante. Or, de l'aveu de tous, de S. Benoît et de l'auteur lui-même, la vie solitaire, parce que plus difficile et moins pourvue de secours que la vie commune, exige une vertu plus grande et une préparation plus longue. Tant qu'on n'aura pas résolu cette question de la formation, les plus beaux projets resteront à l'état de projets.

Un autre inconvénient sérieux du projet est l'extrême difficulté de garder exactement la pauvreté dans la vie solitaire ; il est vrai pourtant de dire que l'on peut raisonnablement compter sur la bonne volonté de ceux qui auraient le courage de s'astreindre aux autres observances que comporte ce projet. Mais, un point de bien plus grande importance est le fait de prendre l'Evêque lui-même pour Supérieur religieux. Ici les traditions et les habitudes de l'Eglise, l'expérience même, semblent montrer combien délicats et difficiles sont les rapports entre la vie religieuse d'une communauté et les besoins d'une administration diocésaine. Dans les pays soumis à la Propagande, la nomination d'un Supérieur régulier subordonné à l'Ordinaire pour la juridiction, indépendant de lui pour le gouvernement intérieur de ses frères, indique quel doigté est nécessaire dans la pratique pour laisser toute liberté d'exercice à l'autorité divine de l'épiscopat en même temps que pour sauvegarder les exigences légitimes de la vie religieuse.

Ce qu'il faut, semble-t-il, retenir de ce projet, c'est, outre l'incontestable élévation de pensées et de sentiments qui l'animent, l'idée très nettement formulée de la beauté et même de la quasi nécessité de la tendance à la perfection dans le ministère paroissial ; à noter aussi la pensée très originale et très féconde que les prêtres condamnés par leur situation à un isolement qui pourrait être mortel pour les forces vives de leurs âmes, doivent au contraire chercher dans cette solitude elle-même et dans les exemples des ermites des siècles passés, une leçon et un entraînement vers la vie contemplative, du moins en ce qu'elle a de compatible avec le ministère apostolique. Les détails que nous avons critiqués ne sont, après tout, que secondaires : l'important est que la grande idée de la tendance à la perfection se développe dans un milieu où tout progrès dans la vie spirituelle des pasteurs a une immense et salutaire répercussion sur celle du troupeau.

H. L.

— En Italie, comme en France, la question de la *vie commune du clergé* est à l'ordre du jour. Un comité s'est constitué à Rome pour la promouvoir ayant comme protecteur S. E. le Card. Gasparri et, comme président effectif, S. E. le Card. Sily. Ce Comité s'est uni à la *Pia Opera per la formazione e santificazione del Clero* récemment organisée. Il existe déjà à Rome des maisons où sont reçus des prêtres vivant ensemble, mais sans lien spécial. Le but du comité, comme l'indiquait nettement déjà en 1913 son infatigable secrétaire Don M. Carrozzi (via Boncompagni 79, Roma-25) est de faire quelque chose de plus et de reprendre dans toute son ampleur l'œuvre réalisée par le Vén. Holzhauser (voir sa brochure *Della Vita comune*, Bassano, Fontana, 1914). Un des traits particuliers de l'œuvre italienne est l'adjonction au clergé paroissial vivant en commun de jeunes laïques qui sous le nom de *Frères de S. Joseph* rempliront auprès des prêtres le rôle des frères convers auprès des religieux. L'œuvre chaudement encouragée par le Souverain Pontife a réalisé déjà quelques essais, par exemple à Pompei, à Rome même : à Naples existe un commencement d'organisation (P. G. Caruso, Maddalenella degli Spagnoli 18, Napoli), où l'on prévoit le groupement diocésain de plusieurs maisons indépendantes de vie commune.

Revues.

En janvier 1921 commencera à paraître à Bilbao (Editorial *Fides*, Cruz 5) une nouvelle revue de spiritualité La Vida Sobrenatural (mensuelle, 80 p., 6 pes. par an). La Direction en a été confiée au R. P. J. G. Arintero, O. P. (Dominicos, Salamanca) bien connu par ses remarquables travaux de théologie mystique : de nombreux prêtres, séculiers et religieux de divers ordres, Dominicains, Bénédictins, Franciscains, Augustins, Carmes, Jésuites, Capucins, Rédemptoristes, Fils du Cœur de Marie, etc., ont promis leur collaboration. La Revue fait sien le programme que se traçait *La vie spirituelle*, en octobre 1919 dans son premier numéro : nous ne pouvons que souhaiter à une si louable entreprise de rencontrer auprès du public espagnol le succès qu'a obtenu en France l'excellente revue qu'elle prend pour modèle.

Editions.

— Don Pietro Bergamaschi, directeur spirituel au Séminaire régional de Montefiascone, vient de faire paraître le premier volume des œuvres spirituelles inédites de la sœur Mr. Cecilia Baij, abbesse du monastère cistercien de S. Pierre de Montefiascone (1694-1766) : après une longue introduction (p. 1-100) reproduisant de nombreux extraits de l'*autobiographie* et des *lettres* de la voyante, l'éditeur nous

donne les trois premières parties (datées des 12 avril et 24 novembre 1731 et 10 mars 1733) du manuscrit intitulé par elle *Della vita interna di Gesu Cristo mentre visse in terra dal primo istante della sua Incarnazione sino allo spirare in Croce, dettata dal medesimo alla sua diletta sposa M. C. Baij.* : ces trois premiers livres comprennent l'enfance, la vie cachée et les débuts de la vie publique (1 vol. 8°, 776 p., Viterbe, Agnesotti, 1920, 10 lires). La sœur M. C. Baij, née en 1694, après deux mois de vie religieuse à la visitation et chez les cisterciennes de Viterbe, entre au monastère de S. Pierre à Montefiascone en 1713 ; elle est élue abbesse en 1743 et meurt en 1766. Ses volumineux écrits datent d'une période assez courte de sa vie : *Entretiens avec Jésus*, 6 volumes (1729-1730) ; *Vie intérieure de Jésus* (1731-1735) ; *Vie intérieure de S. Joseph*, 4 volumes (1736). Trois des volumes manuscrits de la *Vie de Jésus* forment le présent volume imprimé : les autres en formeront un second. La sœur, dans son introduction (p. 103-104), prie le lecteur de « croire comme certain que tout cela a été seulement *écrit* par elle, mais que tout a été entendu et dicté par la voix intérieure, d'une manière admirable et particulière. » Cette manière elle la décrit dans une lettre citée p. 27 et la compare à une voix dont on entend seulement l'écho. En 1735 (p. 25, cf. p. 63) elle commence à entendre une voix non plus imaginative mais purement intellectuelle et les paroles « dictées » cessent peu après. Dans son *introduction*, elle n'ose se prononcer sur la nature de cette voix intérieure : il lui semble que c'est celle de Jésus, elle en éprouve consolations et effets bienfaisants, mais craint de se tromper et soumet ses écrits au jugement de ses directeurs. Plus tard elle reviendra souvent sur ces craintes dans sa correspondance avec ses directeurs, à qui elle demandera de détruire ces manuscrits cause de tant d'ennuis : elle sera toujours très affirmative sur le caractère non diabolique de ce qui s'est passé en elle, mais elle craint une illusion de *sa tête*. Elle écrit en 1746 à un directeur qui lui avait dit que c'était le démon : « ... je suis toujours avec la crainte que tout ce que j'entends ne soient choses de ma tête... Mais je n'ai jamais eu la crainte que ce fut le démon : toutefois je me remets à ce que vous jugerez. »

Le texte lui-même, tel qu'il est édité, pieux, d'une spiritualité solide, mais un peu terne et surtout très diffus, permettra difficilement de l'accepter avec l'éditeur comme réellement dicté par Notre-Seigneur : en outre, sans parler de difficultés de détail, la manière dont est décrite l'attitude de N. S. au temple à 12 ans me paraît inconciliable avec le texte évangélique. Jésus n'interroge plus, mais fait de véritables sermons aux Docteurs ; les traits de la chute des idoles et de la croix fabriquée par Jésus enfant rappellent nettement les légendes apocryphes (desquelles ce sont je crois les seules traces). L'éditeur s'appuie beaucoup sur la « prophétie » faite par la servante de Dieu

pour confirmer la vérité des livres écrits par elle : au moment où tout espoir semblait perdu d'obtenir la fête du Sacré-Cœur, en 1738, après l'échec de 1729, elle annonce qu'un jour viendra où « la fête se fera avec célébration de l'office du Cœur de Jésus. Mais je ne sais si ce sera de notre temps. » (p. 54). De fait, le 6 janvier 1765, un an avant sa mort, elle voyait l'office accordé par Clément XIII : devant cet accomplissement de la prédiction faite vingt-sept ans auparavant, le directeur jusqu'alors hésitant se déclarait convaincu. J'avoue être moins frappé par ce fait : la prédiction est trop générale, elle se borne trop à exprimer ce qui était alors la conviction intime des dévots du Sacré-Cœur qui, en dépit des échecs subis, gardaient la ferme conviction que les désirs transmis par Marguerite-Marie seraient un jour réalisés. Je ne crois donc pas qu'on puisse voir là un signe manifeste garantissant les visions de la sœur Baij. — Mais, s'il paraît exagéré d'intituler l'écrit publié aujourd'hui « autobiographie » de Notre-Seigneur, il semble bien que la servante de Dieu soit une mystique parfaitement authentique : et à ce titre son autobiographie personnelle et ses lettres sont, à en juger par les trop courts extraits publiés dans l'introduction, du plus haut intérêt. Plus d'un, j'en suis sûr, regrettera que Don Bergamaschi n'ait pas commencé la publication de ses écrits par une édition de ces documents : souhaitons qu'il nous les donne au plus tôt dans leur texte complet.

— Le R. P. Antonio M. Vicentini, O. S. (Abbazia della Misericordia, Venise), prépare l'édition des œuvres mystiques très considérables et fort intéressantes d'une religieuse servite, morte en 1717, dans le monastère fondé par elle à Arco (Trentin), la vénérable Maria Arcangela Biondini. De ces écrits fort peu de chose avait encore vu le jour (1) : rédigés par la servante de Dieu, sur l'ordre de ses directeurs et avec une expérience personnelle très variée, ils contiennent de riches observations et même plus d'une appréciation non sans valeur pour les discussions spéculatives actuelles. Il serait donc très utile de publier la collection complète de ces écrits ; on commencera par l'*autobiographie* à laquelle se joindrait naturellement la *Vie* de la vénérable, écrite par son Confesseur, le P. Angelo M. Zannetti, servite lui aussi. Jusqu'ici cette mystique n'a guère été étudiée comme écrivain spirituel ; mais on peut consulter au point de vue hagiographique, sans parler des articles d'encyclopédies ou de recueils biographiques : [Bonfrizieri] *Annalium Sacri Ordinis Servorum B. M. V.* etc., Lucca,

(1) Voir Mazzucchelli G. M., *Scrittori italiani*, Brescia, t. 2, col. 1250; Moschini A., *Della letteratura Veneziana*, 1806, t. 3, p. 154; Canonici Fachini G., *Prospetto biografico delle donne italiane rinomate in letteratura*, Venezia 1824, p. 175 ; Ferri P. L., *Bibliotheca femminile italiana...* Padova, 1842, p. 69.

1725, t. 3, p. 348, 432 (où est citée une de ses poésies), 509 et suiv. ; B. Spoerr *Lebensbilder aus dem Serviten-Orden*, Innsbruck, 1894, t. 3, p. 505 suiv. ; enfin l'ouvrage tout récent : *Cenni della Ven. M. Arcangela Biondini in occasione del II Centenario della sua morte*, Trento, 1917. fr. A. M. V., O. S.

Publications diverses.

— Le T. R. P. Dehos, dans ses deux volumes : *La vie intérieure, ses principes et ses voies diverses d'après les meilleurs auteurs ascétiques* (16°, 274 p., Paris, Téqui, 1919) et *La vie intérieure facilitée par les exercices spirituels* (16°, 210 p., Lille, Desclée, 1919) a voulu apporter son appoint au renouveau des études ascétiques. Toutefois, il n'a voulu faire ni un manuel, ni un traité proprement dit. Estimant que « ce n'est pas un sujet sur lequel il faille présenter beaucoup d'idées neuves », il a préféré résumer dans son premier volume les exposés faits par les meilleurs auteurs ascétiques et fournir ainsi des matériaux pour les méditations et les lectures spirituelles. Et de fait, chacun de ses chapitres n'est que le résumé d'un ou de plusieurs traités de spiritualité. Ces traités sont choisis parmi les meilleurs, et de ce chef l'ouvrage rendra des services fort appréciables. Mais ces services n'empêcheront pas de regretter la méthode suivie : la théologie ascétique comme toute théologie est essentiellement traditionnelle, et il ne s'agit pas de venir créer de toutes pièces une spiritualité nouvelle : faut-il dire cependant qu'il n'y a rien de mieux à faire que de répéter tel quel ce qu'ont enseigné les maîtres de cette science ? A juxtaposer ainsi une série d'exposés répondant à des manières et des préoccupations différentes, on risque d'engendrer pas mal de confusion dans l'esprit du lecteur, surtout si c'est un commerçant. Le P. D. joint à ses notes des remarques, parfois très personnelles, surtout dans son second volume : mais encore une fois on regrettera qu'il n'ait pas davantage mis ses notes en œuvre et unifié son livre.

— Le volume de M. le Chan. Mahieu sur la *Vie spirituelle* (Bruges, Beyaert, 1919, 16°, 146 p.), vise à caractériser avec précision les trois grandes étapes de cette vie. Il prend, comme point de départ de ses explications, l'allocution prononcée sur le même sujet par Mgr Waffelaert dans la réunion prosynodale du 7 mai 1913, et reproduite en traduction française en tête du volume. Toute brève qu'elle est, cette allocution est très remarquable par la sûre et nette précision de la doctrine. Dans le livre lui-même, la doctrine sur la purification de l'âme est groupée autour de trois idées : mortification, vertus morales, conseils évangéliques. Les trois vertus théologales servent de cadre pour la seconde partie (illumination) et la contemplation forme le centre de la troisième (union à Dieu). Il ne faut pas

chercher dans ce petit volume un traité complet: mais on y trouvera une excellente esquisse de la vie spirituelle.

— Le R. P. J. G. Arintero O. P. vient de publier (Salamanque, Calatrava, 1920, 8°, 36 p.) le mémoire qu'il avait présenté en 1918 au *Congrès Marial Montfortien* de Barcelone sur la *Misión cosanctificadora de María como esposa del Espíritu Santo* : de même que Marie comme mère du Verbe a dans l'économie du salut un rôle subordonné mais réel de *Corédemptrice*, elle a aussi comme épouse du Saint-Esprit un rôle de *Cosanctificatrice* vis-à-vis de nos âmes. Le R. P. montre comment la tradition applique à Marie les mêmes textes scripturaires sapientiaux où elle trouve exprimée la mission sanctificatrice de l'Esprit Saint. Il met très bien en lumière le rôle de Marie dans cette œuvre de notre sanctification. Faut-il, comme il le fait en citant le P. Hugon, dire que la « maternité complète demande, en effet, une *action constante* de la mère sur les enfants. La *présence de la T. S. Vierge* en nous sera très réelle et très efficace si, au lieu de se réduire au pouvoir d'intercession, elle implique une *influence physique incessante sur toutes les âmes chrétiennes*... si [le Saint Esprit] par elle *produit physiquement la grâce dans les âmes* » ? (p. 18). Faut-il dire que Marie est « comme un *supersacrement* qui, d'une certaine manière les contient tous puisqu'elle a contenu en elle l'Auteur même des Sacrements » ? (p. 23) J'avoue que cela me paraît beaucoup : les titres si nombreux appliqués par la tradition à Marie et que rappelle le P. A. expriment sous des formes diverses l'idée de sa coopération à l'œuvre du salut, comme dès S. Irénée elle fut exprimée par le titre de « nouvelle Eve » à côté du nouvel Adam, et c'est ce que les théologiens ont voulu formuler plus techniquement par les titres de corédemptrice et de « mère de grâce » : mais tout cela reste dans l'ordre des causes morales. Je ne vois pas où l'on peut trouver dans la tradition un appui solide pour passer à l'idée d'une causalité *physique* ou à un rapprochement quelconque entre le rôle de Marie et celui des *sacrements* dans l'œuvre du salut (1). Et il me semble que ce n'est pas sans inconvénient que l'on prendrait des termes qui ont un sens extrêmement précis et déterminé dans l'usage théologique actuel, pour

(1) Le P. Hugon (*La causalité instrumentale*, Paris, 1907, p. 199) donnait la raison suivante : « le ministre des autels est l'*instrument physique* du Christ, comme la nature humaine en Jésus est l'instrument physique du Verbe. Or c'est un principe théologique que toute faveur départie à une créature se retrouve éminemment dans la Mère de Dieu » Mais la théorie de la causalité *physique* des sacrements est très discutable, en tout cas très discutée, et le principe fort vrai que toute faveur se retrouve en Marie mène à des impossibilités si on veut l'entendre trop strictement et trop littéralement.

leur faire exprimer en les déformant une réalité, fort belle et fort grande, mais d'un ordre différent. Le P. A. est un théologien trop exact et trop précis pour ne pas faire toutes les distinctions nécessaires sur ces points, qu'il ne touche qu'en passant et qui sont secondaires dans l'ensemble de son excellent travail : j'ai cru devoir cependant les signaler, à cause de lecteurs moins avertis que lui, et dont la piété envers Marie gagnera toujours en force et en profondeur à ne pas se laisser glisser si peu que ce soit sur la pente de l'à peu près théologique. Il n'y a aucun inconvénient à employer métaphoriquement des mots dont le sens propre très net, fixé par la nature des choses, se distingue par lui-même du sens métaphorique ou analogique. Dire que Marie est l'arche d'alliance, le trône de la grâce, peut-être plus ou moins bien compris, cela ne risque pas d'engendrer la confusion dans les idées. Mais il y a des expressions comme celle de sacrement (je dirai aussi comme celles de prêtre, sacerdoce) qui ont pris, grâce à un long travail de la théologie catholique un sens extrêmement net et précis : vouloir les employer par analogie pour signifier certains aspects du rôle de Marie ne paraît pas sans danger pour l'exactitude et la justesse des idées, parce que là les limites entre le sens propre et le sens analogique tendront toujours à s'effacer dans l'esprit de ceux qui ne sont pas des techniciens, et à leur faire confondre des réalités qui doivent rester distinctes sous peine de tout brouiller.

« Sacramentum ponitur in genere signi... Ad sacramenta requiruntur res sensibiles » (III^a, q. 60, a. 1 et 4) : ces principes formulés par le Docteur angélique dominent toute la théologie des sacrements ; à tel point que la sainte humanité du Christ, quel que soit son pouvoir sanctificateur, n'est le *Saint Sacrement* que parce qu'elle nous est présente et agit sur nos âmes sous les espèces *visibles* du pain et du vin : un *sacrement* est essentiellement un *signe sensible*. La coopération de Marie à l'action sanctificatrice du Saint-Esprit est très réelle, mais le mot de *sacrement*, à moins d'être détourné de son sens théologique, ne paraît pas pouvoir exprimer ce rôle de Marie, si beau, du reste, si profond et si bien mis en lumière par le P. A.

— Dans la collection de Liturgiegeschichtliche Forschungen qu'il dirige depuis 1919 avec Dom K. Mohlberg et le Prof. A. Rücker (8°, Münster-i-W., Aschendorff), le Prof. J. Dölger a fait paraître deux mémoires sur le symbolisme liturgique du Soleil, son application à Notre-Seigneur, et ses conséquences, particulièrement sur l'*orientation* dans la prière chrétienne (fasc. 2, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (le Démon), XII-150 p., 1919 ; fasc. 4-5, *Sol Salutis : Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, XII-342 p.) Bien que ces études intéressent plus directement l'histoire de la liturgie et celle des religions, on y trouvera de riches données sur les formes de la piété chrétienne primitive, sur la manière dont elle exprimait les rapports

de l'âme avec le Christ et sur plusieurs pratiques anciennes de dévotion comme celle, par exemple de mourir tourné vers l'Orient.

— On trouvera nombre de détails intéressant l'histoire de la spiritualité dans les ouvrages suivants consacrés à l'histoire de la vie religieuse : MORTIER, O. P., *Histoire abrégée de l'Ordre de S. Dominique en France*, Tours, Mame, 1920, 8°, X-391 p., 10 fr. — BRUCKER J. S. J., *La Compagnie de Jésus*, esquisse de son institut et de son histoire (1521-1773), Paris, Beauchesne, 1920, 8°, VIII-842 p. 12 fr. — WILMS H., O. P., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnem* (1906-1916), Dülmen, Laumann, 1920, 8°, 416 p., 13 m. 50.

Nécrologie.

Le 10 août dernier est mort à Saint-Laurent-sur-Sèvre, âgé de 68 ans, le T. R.P. Antonin LHOUMEAU, S. M. M. Après avoir pendant une dizaine d'années formé les novices de la Sagesse selon l'esprit de la *Vraie dévotion à Marie*, il fonda en 1900 la revue *Le Règne de Jésus par Marie*, destinée à expliquer et propager la doctrine spirituelle du B. L. M. Grignion de Montfort. Ce sont les travaux publiés par lui dans cette revue qui forment le fonds de son principal ouvrage : *La vie spirituelle à l'école du B. L. M. de Montfort*, Paris, 1902. Il a fait paraître aussi des *Elévations mariales*, et tout récemment (Tours, 1919) un volume sur *La Vierge Marie et les apôtres des derniers temps d'après le B. de Montfort*. Théologien averti, à la plume alerte et facile, connaissant parfaitement les œuvres de son Bienheureux père et tout pénétré de son esprit, il a consacré avec le plus grand succès sa vie entière à populariser ces œuvres et répandre cet esprit.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Claudio de J. Crucificado, C. D. — La mística en los estudios eclesiasticos de España. — *El Monte Carmelo*, 21 (janvier 1920), 17 ss.

Marchetti O. S. J. — Lo studio dell'ascética nel clero. — *Bollettino del clero Romano*, 1, 32-34.

Berlière U. O.S.B. — Bulletin d'histoire bénédictine : I. Monachisme primitif. Généralités. — *R. Bénédictine*, 32, 225-245.

Noble H. D. O. P. — Bulletin de Théologie mystique. — *R. des Sc. philos. et théolog.*, 9, 688-696.

Voir aussi plus haut : p. 89, **Dehon**.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La perfection chrétienne : la vie éternelle commencée. — *Vie spirit.*, 2 (1), 5-22.

« Puisque la grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée, puisque déjà en toute âme juste il y a *union habituelle* avec la Sainte

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité ; elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Trinité... l'union actuelle, intime et presque continuelle avec Dieu... apparaît comme le point culminant sur la terre du développement de la grâce, des vertus et des dons, comme le prélude *normal*, quoique assez peu fréquent, de la vie bienheureuse... ; le *sommet normal*, quoique en fait assez rare, du développement (de la vie de la grâce), doit être une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire... » disposition qui « ne peut être qu'une charité intense avec l'ardent désir de la vision béatifique, tels que nous les constatons dans l'*union transformante* »

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité. — *Vie spirit.*, 2 (1), 81-99.

Mager A. O.S.B. — Verinnerlichung des religiösen Lebens. — *Bened. Monatsch*, (Beuron), 2, 202-212.

Plus R. S. J. — Vivre avec Dieu. Toulouse. Apostolat de la Prière, 16°, 206 p., 3 fr.

La doctrine de la grâce sanctifiante, non pas exposée et démontrée, mais rappelée et vécue en des pensées brèves et logiquement groupées.

Sadet C. — La grâce sanctifiante. Paris, Lethielleux. 12°, 128 p., 2 fr. 80.

Jansen F. X. S. J. — L'Eglise corps mystique du Christ. Bruxelles, Soc. d'Etudes Relig., 12°, 36 p.

Beauduin L. O. S. B. — De Godsvrucht der heilige Kerk. Louvain, Mont-César, 12°, 104 p.

Hompel M. ten. — Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Freiburg-i.-B.. Herder, 8°, XII-250 p., 18 m.

Collins H. O. Cist. — Spiritual Conferences. New-York, Benziger, XVI-238 p., 2 d.

Voir aussi plus haut : p. 89, **Mahieu**.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Segond J. — Le problème psychologique de la grâce et de la conversion. — *Journal de Psychologie*, mai 1920, 418-456.

Etude critique des travaux récents sur la conversion.

Zimmerman F. — Nachlassung lässlicher Sünden. — *Theol. prakt. Quartalschr.* (Linz) 73, 387-395 ; 525-535.

Etudie les divers moyens d'obtenir la rémission des péchés véniels; conséquences touchant la confession fréquente de ces péchés.

Parra C. — La mortification chrétienne. *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 641-651.

Raitz von Frentz E. S. J. — Von leidender Tugend Lebenskraft — *Stimmen der Zeit*. 100. 117-124.

Vilarino R. S. J. — La mortificación cristiana. — *Mensajero del Corazón de J.* (Bilbao), 66, 881-898.

Noble H. D. O. P. — Les conditions de la conscience morale. — La perfection de la conscience morale. - *Vie spirit.*, 2 (1), 23-34 ; 175-191.

Mausbach J. — Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin (2e éd. augmentée), Freiburg-i-B., Herder, 8°, VIII-146 p., 17 m.

Agius T. S. J. — Some pathological states of conscience. — *Ecclestastical rev.* (Philad.), 63, 481-491.

Etudie, au point de vue de la direction, certaines formes maladives de tempéraments, soupçonneux, etc.

von Holtum G. O. S. B. — Die sittliche Tugend der Religion. — *Philosoph. Jahrb.* 1920, 272-277.

Oldrà A. S. J. — Conferenze : virtù morali, III : Virtù individuali. Torino, Marietti, 8°, VIII-545 p., 12 l.

Virginité, pudeur, tendresse, goût de l'étude, humilité de l'esprit et du cœur, magnanimité, constance (les tentations, le martyre), la prudence, jugement et bon conseil.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Tanquerey A. S. S. — L'oraison de simplicité dans ses rapports avec la contemplation. — *Vie spirit.* 2 (1), 161-174.

L'oraison de simplicité comporte une triple simplification (dans le travail de l'intelligence, les affections, la vie entière) — elle est une vraie contemplation ; contemplation acquise dans ses débuts, elle est à son plus haut degré une oraison infuse, et par elle s'établit la continuité entre l'oraison affective et la quiétude qui semble bien être le terme normal de cette oraison de simplicité.

Steuart W. J. S. J. — The prayer of simplicity. — *Messenger of the Sacr. Heart* (Wimbledon), nov. 1920, 187.

Steuart W. J. S. J. — A note on Mysticism. — *Month.*, 136, 447-452.

« La place du mysticisme est au cœur même, dans l'âme, du christianisme ; et la contemplation, son expression naturelle et inévitable, n'est pas autre chose, abstraction faite de ses développements miraculeux, que foi en Dieu et amour de Dieu. »

Sempé L. S. J. — L'aboutissement de l'oraison : l'état contemplatif. — La contemplation mystique : ses quatre degrés. — *Messager du Cœur de Jésus*. 95, 621-625 ; 680-683.

« L'état contemplatif, c'est l'oraison virtuellement permanente. »

Claudio de J. Crucificado, C. D. — Punto final de una discusion. — *El Monte Carmelo* (Burgos), 21, 116-121.

Conclut sa discussion avec le P. V. de Peralta sur la *Contemplation acquise* : celle-ci se confond avec l'oraison de simplicité ou de simple regard ; jamais les docteurs carmes n'ont entendu l'*opposer* à la contemplation infuse en un sens exclusif, elle est au contraire l'acheminement normal à cette dernière. — Voir *ibid.*, mars 1919 et ss.: *La Maestra de Espiritu*, particulièrement, p. 346-352, sur la quiétude acquise.

Dimmler E. — Wandel in Licht. Einzelzüge mystichen Gedankenslebens. Kempten, Kösel, 8°, XII-215 p., 4 m. 80.

Dimmler E. — Der brennende Dornbusch. Gedanken über den Weg zu Gott. Kempten, Kösel, 8°, VIII-196 p., 5 m. 25.

Mager A, O. S. B. — Aus der mystischen Litteratur der Gegenwart. — *Pastor bonus* (Trèves), 1920-21, 143-149.

A propos des ouvrages de Dimmler et d'une recension du P. Wilms O. P. (*Theolog. Revue*, 1920, p. 106 ss.), précise bien ses propres positions : « Entre la pratique ordinaire des vertus et la vie mystique il y a une différence, non de degré seulement, mais d'espèce (*Artverschiedung*). Au point de vue de la *grâce*, il n'y a qu'une différence de degré, mais elle ne suffit pas à caractériser essentiellement la mystique ; en revanche, dans la manière d'agir de l'âme, il y a une différence d'espèce qui permet de définir l'essence de la vie mystique : dans la vie intérieure ordinaire l'âme agit en union avec le corps, dans la vie mystique elle en vient par degrés à agir à la manière d'un pur esprit... En marquant cette différence, les théologiens modernes, comme Jean de S. Thomas, ne s'opposent pas aux mystiques anciens, mais précisent l'aspect psychologique de la vie mystique, beaucoup moins examiné par eux que son aspect théologique. »

A master of Novices. — The presence of God, a practical treatise. New-York, Benziger, VIII-110 p., 1 dol. 50.

Bessemans A. — Over stigmatisatie op biologisch gebied. — *Limburg*, 1, 125-130 ; 146-151 ; 164-167.

Voir aussi plus haut : p. 63, de Montmorand.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Millot J. — Retraite sur les Grands Moyens de Salut. I, Prière, Confession, Dévotion à Marie. Paris. Téqui, 12°, 327 p., 5 fr.

Alexis de Barbezieux O. M. C. — Le chrétien en retraite. Paris, Téqui, 12°, 5 fr.

Panades M. C. M.F. — De lectione et studio Sacrae Scripturae penes religiosos. — *Comment. pro religios.*, 1, 183-185 ; 279-287.

Place de la lecture de l'Ecr. Sainte dans la vie spirituelle, tradition monastique à ce sujet.

Legrand A. — De exercitiis devotionis. — *Collat. Brugens.*, 20, 407-412.

Rôle des pratiques de dévotion, défauts à éviter.

Noldin H. — Ueber den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht. — *Theol. prakt. Quartalsch* (Linz), 73, 330-336 ; 514-518.

Friedrich E. — Die kirchliche Andacht zum Gottlichen Herzen Jesu in ihren Grundlegung, Entwickelung und glorreichen Vollendung. Mödling, St Gabriel, 8°, XIV-302 p,, 15 m.

Vassall Phillips O.R. C.S.S.R. — The Mother of Christ : or the blessed Virgin Mary, in catholic Tradition, theology and devotion. London, Burns O. W., 8°, XXV-524 p., 7 s. 6 d.

Moreno Maldonado J. — De la devoción a Nuestra Señora. Sevilla, M. Macia, 12°.

Dayet J. S.M.M. — Les exercices spirituels selon la méthode du B. de Montfort (*suite*) : Les trois phases de la vie intérieure. Les douze jours préliminaires. *Règne de Jésus par Marie* (S. Laurent s. S.) 21, 39 ; 70 ; 138 ; 168 ; 202 ; 297 ; 328 ; 359.

David A. S M.M. — La parfaite dévotion à la T. S. Vierge. — *Règne de J. par Marie*, 21, 1 ; 33 ; 65 ; 130 ; 194 ; 226 ; 290 ; 321 ; 353.

Nature de la parfaite dévotion : objet général, objet propre ; la parfaite dévotion forme spéciale de vie intérieure, ses degrés.

Voir aussi plus haut : p. 90. **Arintero.**

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Gusmini Card. G. — La custodia della vocazione sacerdotale. — *Riv. del clero ital.*, 1, 481-485.

Se prononce contre les théories de la vocation qui tendent à la réduire trop exclusivement à l'appel épiscopal.

Fargues M. — L'éveil du sentiment religieux chez l'enfant. — La formation religieuse de la conscience morale. — *R. des jeunes*, 25, 619-634 ; 26, 30-45.

Hafen J. — Die Kinderkommunion im neuen Rechtbuch und in der seelsorglichen Praxis. Limburg, Steffen, 8°, 126 p.

Voir aussi plus haut : p. 83, **Prêtre et Apôtre.**

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Juliana of Norwich. — Sixteen revelations of the divine Love showed to mother J. of N. (1373). New-York, Dutton.

Faloci-Pulignani D. M. — Il libro della **B. Angela da Foligno.** —

Miscellanea franciscana, 20 (1919), 65-77; 127-134; 21, 20-25.

Miguel Angel P. O.M.C. — Suyo, unica y exclusivamente suyo. — *Estudios franciscanos*, 25, 249-269.

A propos de la controverse sur le *libro de la Oración* : dans son traité de la prière, **Louis de Grenade** utilise plusieurs fois des écrivains antérieurs sans les citer, suivant en cela les usages de son temps ; il peut donc fort bien l'avoir fait pour **S. Pierre d'Alcantara**.

Silverio de S. Teresa C.D. — Obras de **S. Teresa de Jesus**, editadas y anotadas por... : t. 5. *Las Fundaciones*, Burgos, Monte Carmelo, 1919, 8°, XLVIII-276 p., 7 pes.

Ridolfi N. O. P. — A short method of mental Prayer, translat. by **R. Devas** O. P. London, Burns. O. W., XVIII-135 p., 3 s. 6 d.

Traduction de la Méthode d'Oraison publiée en 1642 par le P. R., général des Dominicains.

Boulay D. C. J. M. — La journée chrétienne d'après le **B. Jean Eudes**. Paris, Lethielleux. 12°, IV-254 p., 4 fr.

Extraits des œuvres du Bx., classés, d'après les exercices de la journée.

II. — Documents.

Lazzeri Z. — La vita di **S. Chiara**, raccolta e tradotta da tutte le fonti conosciute e completata col testo del processo di canonizazione per un fancescano toscano del 500. Quaracchi, Coll. S. Bonaventura, 12°, XIV-221.

X. — Analecta ascetica et mystica. *Collat. Brugens.*, 20. 385-389

Extraits de la vie d'Henri de Friemar (1354), par **C. Dielman**.

Reichmann M. S. J. — Die Geschichte eines Ordensberufes. — *Stimmen der Zeit*, 100, 222-229.

Sur la vocation à la Compagnie de Jésus d'**Ottaviano Cesare**, à Naples, en 1551-1559, à propos de la monographie du Dr. Stoeckius (Heidelberg, 1914).

de la Brière Y. — L'apparition de la Mère de Dieu à **Pontmain**. — *Etudes*, 165, 94-114.

Joachim de l'I. C., Pass. — Lettres et extases de **Gemma Galgani**, trad. franç. Arras, Brunet, 8°, 302 p., 6 fr.

Bordeaux H. — La conversion de **Maurice Faucon**. — *R. des Jeunes*, 26, 393-407.

Varangot A. — **Augustine Letonnelier**, Tertiaire de S. François (1853-1917, Laval, chez l'auteur, 12, pl. d'Avesnières, 12°, 140 p., 2 fr. 50.

Femme de la campagne, servante, mère de famille, veuve.

Fleury-Divès P. — Une âme victime et hostie (1882-1915). Paris, Lethielleux, 12°, 168 p.

Biographie d'une jeune paysanne malade ; larges extraits de ses

notes spirituelles : vocation analogue à celle de Ste Lydwine; dirigée par le P. Crozier.

Dupeux A. S.M.M. — Une âme victime (1898-1918). — *Règne de Jésus par Marie*, 21, 364-371.

Notes spirituelles intéressantes.

Voir aussi plus haut : p. 86, Bergamaschi ; p. 88, Vicentini.

III. — Travaux.

Wittmann M. — Das Tugendideal des Aristoteles. — *Philos. Jahrbuch*, 1920, 233-252.

Casel O. — De philosophorum graecorum silentio mystico. Giessen, Töpelman, 8°, 188 p., 18 m.

Kenneth S. Guthrie. — Plotinus as Methodist philosopher. — *Methodist. Quart. Rev*, (Nashville), juillet 1920.

Mackintosh H. R. — Jesus-Christ and Prayer. — *Expositor*, juillet 1920.

Bolger C. — Asceticism and the Gospel. — *Month.*, 136, 500-506.

Bover J. M. S. J. — El corazón de Jesus en las Epistolas de San Pablo. — *Razon y Fé*, 58, 326-339 ; 435-451.

Etudie chez S. Paul l'ascétique (amour et cœur, esprit et cœur, amour pour amour) et la mystique (dans le Christ Jésus, dans le Cœur de Jésus) de la dévotion au S.-C.

Bartmann B. — Paulus als Seelsorger. Paderborn, Schöningh. 8°. 122 p., 6 m.

Schwientek A. C. M. F. — Elementa status religiosi in S. Scriptura et in prima traditione ecclesiastica. — *Comment. pro relig.*, 1, 243-248 ; 307-315.

Mackean W. H. — Christian monasticism in Egypt to the close of 4 th. century. London, Soc. f. prom. chr. knowl., 8°, 8 s.

Gobillot P. — Les Origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte. — *Recherches de sc. rel.*, 10, 303-354 (à suivre).

Sur Ptolémée fils de Glaukias et les « reclus » de Sérapis : discute les diverses hypothèses émises sur la nature de leur réclusion.

Hessen D. — Die unmittelbare Gotteserkenntniss nach den hl. Augustinus. Paderborn, Schöningh, 8°, 60 p., 4 m. 50.

Saudreau A. — Saint Diadoque. — *Vie spirit.*, 2 (1), 116-126.

Réunit et commente brièvement les passages sur la vie mystique des *Capitula 100 de perf. spirit.* de Diadoque de Photicé (*Migne*, P. G., 65, 1167, texte latin ; le texte grec a été réédité en 1912 par Weiss-Liebersdorf).

Petitot H. O. P. — S. François d'Assise. — *Vie spirit.*, 2 (1), 127-145.

Gougaud L, O.S.B. — Une dévotion du moyen âge : mourir sous le froc. — *R. des Jeunes*, 26, 428-438.

Vicente de Peralta O. M. C. — Místicos franciscanos. — *Estudios francisc.*, 24, 268-291 ; 25, 270-300.

Termine la revue des œuvres mystiques franciscaines faussement attribuées à S. Bonaventure ; ajoute p. 283 ss. une étude générale sur la doctrine mystique du Docteur Séraphique.

Grabmann M. — Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des M.A. *Benedikt. Monatsch.*, 2, 196-202.

Sur les travaux ascétiques des réformes bénédictines allemandes du XVe s., spécialement de Tegernsee.

de Grandmaison L. — Les Exercices de S. Ignace dans l'édition des *Monumenta*. — *Rech. de sc. rel.*, 10, 391-408.

1. Sources et texte ; 2. Interprétation des *Exercices :* difficile à cause des multiples *adaptations* du livre. On ne peut le comprendre qu'en fonction du but précis de l'auteur ; lequel est de « mettre un homme encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre généreusement l'appel de Dieu ». Ne pas y chercher un *manuel* de vie spirituelle ordonné et complet, bien qu'en fait toutes les grandes questions y soient touchées. De là aussi l'attitude prise vis-à-vis des grâces mystiques.

Vanhée L. S. J. — La pratique des Exercices de **S. Ignace** dans l'ancienne mission de Chine. — *Coll. Bibl. Exerc.*, 64, Enghien (Belg.), 8°, 20 p.

de Puniet P. O.S.B. — Doctrine spirituelle de **Louis de Blois** : L'union mystique. — *Vie spirit.*, 2 (1), 42-80.

Ce que suppose cette union, ce qu'elle est, ce qu'elle produit, jusqu'où elle peut aller. Donne en appendice la trad. du ch. 12 de l'Institut. spirituelle.

Barrès M. — La vie quotidienne de **S. Thérèse**. — *R. critique des idées et des liv.*, 10 juillet 1920.

Ugarte de Ercilla E. — Tercer centenario del Padre Diego **Alvarez de Paz**. — *Razon y Fé*, 58, 463-473.

Brémond H. — Histoire du Sentiment religieux en France : la conquête mystique, IV. L'École de **Port-Royal**. — V, L'École du **P. Lallemant** et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus. Paris, Bloud, 8°, IV-604 et 412 p., 20 fr. chaque vol.

Thurston H. — **Limpias** and the problem of collective Hallucination. *Month.*, 136, 387-398 ; 533-541.

Etudie parallèlement avec ceux de Limpias les faits analogues de Campocavallo, Soriano, Malte...

Voir aussi plus haut : p. 70, **Durantel**, p. 76, **Bierbaum**, p. 91, **Doelger**, p. 92, **Brucker**, **Mortier**, **Wilms**.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

SAINT JÉROME ET LA VIE PARFAITE

Au cours de sa longue carrière (340-420), saint Jérôme eut l'occasion de connaître et de diriger dans les voies du salut et de la perfection un grand nombre d'âmes. Commencé à Rome en 382, continué à Bethléem de 386 à 420, cet apostolat ascétique oral nous est malheureusement peu connu dans le détail, faute d'allusions directes de Jérôme ou de mémoires écrits par quelqu'un de ses disciples. Mais ce serait singulièrement réduire son influence que de songer seulement aux moines et aux religieuses dont Jérôme avait habituellement la charge (1). Son expérience et ses conseils étaient sollicités de toutes parts et agissaient, peut-on dire, partout où avait pénétré la langue latine. Aussi, à défaut d'indications pratiques sur le gouvernement des monastères de Bethléem, avons-nous assez de documents sur la manière dont saint Jérôme envisageait quelques-uns des problèmes essentiels de la vie spirituelle.

On peut les ramener à deux grandes catégories : ceux où il touche accidentellement à ces questions et ceux où il en traite *ex professo*. Dans la première, rentrent surtout les commentaires sur l'Écriture, tout spécialement les homélies sur les Psaumes (2) prononcées dans l'église de Bethléem,

(1) Il dirigeait à Bethléem le monastère des hommes qu'il gouvernait personnellement et celui des femmes dont Paula était la supérieure. Celui-ci comprenait trois groupes de religieuses.

(2) Editées par Dom Morin dans les *Analecta Maredsolana*, t. III et en grande partie conservées dans le *Breviarium in Psalmos* où leur sont amalgamés des éléments non hiéronymiens. Voir, sur ces homélies, la préface de l'éditeur et sur leur contenu, l'index détaillé qui les accom-

et adressées à la double communauté dont il était le Père Spirituel. Toutefois on se méprendrait si l'on s'attendait à y trouver un enseignement analogue à celui, par exemple, des *Sermones ad fratres in eremo* mis à tort sous le nom de saint Augustin (3). Jérôme fait œuvre tout d'abord d'exégète, et c'est seulement à titre accessoire qu'il signale en passant telle ou telle application pratique. Le genre même de l'allégorisme, avec ses thèmes préférés, le Christ, l'Eglise, l'hérésie, le démon, comporte des allusions dogmatiques plutôt que des développements d'ordre ascétique. C'est donc seulement pour y chercher confirmation de doctrines exposées ailleurs que l'on doit recourir à cette première catégorie de documents.

On peut former trois groupes des travaux composant la seconde catégorie. Il y a des ouvrages de polémique dogmatique qui, par leur sujet même, intéressent directement la vie ascétique : ici au premier rang il faut signaler le traité contre Helvidius et celui contre Jovinien exposant et légitimant contre des attaques subtiles la doctrine catholique sur les différents états de vie, puis le dialogue contre les Pélagiens sur les vrais rapports de la volonté et de la grâce; accessoirement, le petit opuscule contre Vigilance où sont justifiées certaines pratiques de dévotion est aussi à retenir (4). Le second groupe — le plus important de tous — comprend l'ensemble des lettres ou traités expliquant directement telle ou telle partie de la doctrine spirituelle, ou exhortant à la pratique de la perfection : dix-sept lettres principales, la plupart assez étendues et appartenant à

pagne. Les commentaires les plus utiles du point de vue ascétique sont ceux sur les Épîtres de saint Paul (Migne, t. 26), notamment sur les épîtres aux Éphésiens et à Tite. Comme saint Jérôme y suit de près l'exégèse d'Origène, il n'est pas toujours facile de faire la part de ce qu'il a d'original. Il faut y noter surtout des remarques sur l'intervention des esprits et la description des vertus morales.

(3) On sait que l'œuvre date du Moyen-Age et n'a rien à voir avec saint Augustin.

(4) Tous ces ouvrages sont au tome 23 de l'édition Migne.

toutes les périodes de la correspondance. Elles seront indiquées ici au fur et à mesure du développement (5). Je mentionne pour mémoire seulement la traduction de diverses règles et d'opuscules attribués à saint Pacôme, Théodore, Horsiesi (6), où saint Jérôme n'a rien mis de personnel et qui doivent seulement être rappelés comme l'une des sources où il a pu recueillir certaines indications dont il a fait son profit. Le dernier groupe se compose d'opuscules de caractère biographique dont l'historicité n'est pas toujours aussi assurée qu'on pourrait d'abord le croire, soit que Jérôme parle de personnages qui étaient déjà entrés dans la légende — ainsi surtout la vie de saint Paul de Thèbes, le premier ermite, et dans un degré moindre celle de saint Hilarion, puis l'anecdote sur le moine Malchus, — soit que, parlant de personnages connus de lui ou contemporains (7), il se conforme aux lois des éloges funèbres et des panégyriques qui mettent volontiers en relief les qualités et les vertus, en dissimulant les tares, ou, sous couleur de repro-

(5) Lettres 14 à Héliodore, 22 à Eustochium, 52 à Népotien, 54 à Furia, 58 à Paulin, 79 à Salvina, 107 à Laeta, 117 à une mère et sa fille en Gaule, 118 à Julianus, 120 à Hédibia (première partie), 122 à Rusticus, 123 à Ageruchia, 125 à un autre Rusticus, 128 à Gaudiosus, 130 à Démétriade, 145 à Exsuperantius, 147 à Sabinianus. La plupart, sous forme de lettres, sont de véritables traités, regardés comme tels par saint Jérôme (en particulier les lettres 14, 22, 52, 54, 79, 107, 123, 130). D'autres, moins considérables, seraient aussi à signaler et l'on peut y glaner plus d'un trait. Voir l'édition Migne au tome 22 et l'édition critique récente de Hilberg dans le *Corpus* de Vienne (3 volumes).

(6) Dans Migne, t. 23, : *Regula S. Pachomii; S. Pachomii et Theodori epistolae et verba mystica.* La traduction d'Horsiesi se trouve seulement dans Migne au tome 103, c. 453-476, dans le *Codex regularum* de saint Benoît d'Aniane. La préface (c. 61-63) indique à quelle occasion et dans quelles circonstances ces traductions ont été faites.

(7) Deux groupes nettement distincts pour le fond comme pour la forme : 1° les *Vitae S. Pauli, S. Hilarionis et Malchi monachi captivi*, au tome 23 de Migne et dans les *Vitae patrum* au livre 1er; — 2° les éloges et nécrologes ou *epitaphia* sous forme de lettres (Migne, t. 22) et qui sont dans l'ordre chronologique : l'éloge de Lea (lettre 23), d'Asella (de son vivant, lettre 24), de Blesilla (39), de Népotien (60), de Paulina et de Pammachius (celui-ci encore vivant, 66), de Lucinius (75), de Fabiola (77), de Paula (108), de Marcella (127).

duire les traits d'un personnage, tendent à en faire un type idéal qui puisse servir de modèle absolu. Ces portraits ont pour nous l'avantage, indépendamment des renseignements biographiques de valeur sérieuse qu'ils contiennent, de nous faire connaître, par le choix même des détails, les préférences de saint Jérôme et la manière dont il comprenait l'application de certains principes. Il y a harmonie complète entre la théorie telle que l'offrent certaines lettres de direction, qui sont plutôt comme des exposés d'ensemble sur tel ou tel état de vie, et la réalisation qu'en présente totalement ou partiellement la personne dont Jérôme écrit l'*epitaphium*.

Telles sont les sources dont nous disposons pour étudier la doctrine spirituelle de saint Jérôme. Il ne faut pas s'attendre à y trouver quelque chose d'analogue comme ensemble aux *Institutions* ou aux *Conférences* de Cassien. L'influence exercée par le grand ascète de Bethléem est d'un autre genre, mais n'en a pas été moins profonde, et sur toutes les classes de la société. Il a surtout puissamment contribué à créer un *esprit*. Ses lettres lues et relues plus encore que ses ouvrages de polémique, ont, de son temps comme au cours des siècles, été l'un des ferments les plus actifs en faveur de la conception évangélique de l'existence, de l'estime de l'état religieux, du détachement du monde, de l'austérité de la vie chrétienne. Telle a été de son vivant la préoccupation constante de sa pensée; telle aussi cette pensée a été comprise et cela explique les attaques dont, à l'époque du protestantisme en particulier, saint Jérôme a été l'objet. Aujourd'hui encore, plus que le charme littéraire de son œuvre et l'intérêt que lui donnent ses descriptions si hautes en couleur et si mordantes, la vivacité du sentiment chrétien et la netteté de ses principes de vie spirituelle rendent toujours profitable et bienfaisante la lecture de ses écrits.

Fait remarquable, on ne trouve que par exception dans

son œuvre des opuscules consacrés aux chrétiens vivant de la vie commune et se sanctifiant dans les liens du mariage (8). On a bien attribué à saint Jérôme une lettre destinée à combler cette lacune et adressée à une noble dame, appelée Celantia (9). Mais il est unanimement reconnu aujourd'hui qu'elle n'est pas de lui et appartient à l'un de ses contemporains, sans qu'aucune des personnalités mises en avant, Paulin de Nole, Sulpice Sévère, Pélage, ait pu jusqu'ici rallier tous les suffrages. C'est là un trait extrêmement caractéristique de la physionomie spirituelle de saint Jérôme. Sans condamner le mariage — il s'en est toujours vivement défendu, car on ne s'est pas fait faute de le lui reprocher de son temps — il a voulu être exclusivement l'apôtre de la continence et n'a cessé de la prêcher à toutes les personnes qui entraient en relation avec lui. Fuir le monde, garder la virginité ou, en cas de veuvage, se refuser aux secondes noces, pour être tout entier au Christ, tel est le thème le plus ordinaire de ses lettres spirituelles.

Ses premières polémiques l'avaient nettement engagé dans cette voie. Après avoir réfuté toutes les raisons mises en avant par Helvidius pour nier la virginité perpétuelle de Marie, Jérôme ne se tient pour satisfait que s'il complète son œuvre par un parallèle fort poussé entre le mariage et la virginité, où tous les maux de la vie conjugale sont ramassés dans un raccourci intense et opposés aux biens assurés à ceux qui suivent partout l'Agneau. Lui-même reconnaît d'ailleurs en terminant qu'il a quelque peu fait œuvre de rhétorique et s'est livré aux jeux ordinaires des déclamateurs (10).

(8) L'exception est plus apparente que réelle : car l'éloge de Paulina (lettre 66) est beaucoup plus celui de son mari Pammachius félicité avant tout de s'être fait moine depuis son veuvage : Lucinius (lettre 75) avait embrassé la continence ; l'éloge de Nebridius (lettre 79) ne sert qu'à introduire l'exhortation à sa veuve Salvina contre les secondes noces.

(9) S. Jérôme, ep. 148 ; et dans les œuvres de saint Paulin de Nole.

(10) *Adversus Helvidium* n. 20-21 (Migne, 23, c. 203-206) cf. n. 22 : Rhetoricati sumus et in morem declamatorum paululum lusimus.

Mais les protestations et les murmures qui accueillirent à Rome cette déclaration de principes, ne l'empêchèrent pas de récidiver et d'insister quelques années plus tard à l'occasion de Jovinien. Tout le premier livre de sa réfutation (11) est consacré à reprendre le parallèle, à le renforcer, à démontrer victorieusement la supériorité morale de l'état de virginité sur la vie conjugale. Comme il arrive, la négation hardie de Jovinien, prêchant l'égalité absolue de ces deux états au point de vue de la perfection, avait poussé le contradicteur à insister à l'extrême sur la thèse opposée. Et comme, déjà par lui-même fortement porté à donner à ses idées un relief excessif, Jérôme avait, en plus, été se se documenter chez un autre polémiste dont la modération n'est pas la qualité dominante, Tertullien, il en est résulté que plus d'une fois l'expression a dépassé la pensée et paru condamner un état dont la légitimité ne pouvait être mise en question (12). Ici encore de vives réclamations se produisirent, même dans des milieux favorables à saint Jérôme et dévoués à son œuvre. Une apologie dut ultérieurement dégager les passages qui attestaient l'orthodoxie de l'enseignement donné et ramenaient à leur juste valeur certaines exagérations de forme (13). C'était d'ailleurs un vrai service que, par cette réfutation écrasante, Jérôme rendait à la vie spirituelle. Sous l'action des masses mal converties entrées dans l'Eglise depuis peu et à la faveur des troubles qui avaient agité l'Eglise romaine pendant un quart de siècle, une poussée de mondanité se produisait qui tendait,

(11) *Adversus Iovinianum libri duo* (Migne, 23. c. 211-338, vers 392.

(12) Cf. en particulier l. I, n. 7, c. 218 : « Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere, nihil enim bono contrarium est nisi malum. Si autem malum est et ignoscitur, ideo conceditur ne malo quid deterius fiat » ; c. 220 : « Oro te quale illud bonum est quod orare prohibet. Si semper orandum est numquam ergo coniugio serviendum. » Plus loin il rétablit l'exacte mesure, n. 13. c. 232 : « Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem quantum inter non peccare et bene facere, immo, ut levius dicam, quantum inter bonum et melius. »

(13) Voir les lettres 48-50 qui concernent cette affaire.

même dans le clergé, à abaisser l'idéal religieux et à le ravaler au niveau d'une existence confortable où le renoncement évangélique n'aurait plus eu sa raison d'être. Le moine Jovinien se fit le théoricien de ce laxisme et, sous prétexte de donner au baptême et à ses conséquences toute leur valeur, il arrivait à soutenir, au nom même de l'Ecriture, les thèses suivantes (14) :

1° Vierges, veuves, femmes mariées, une fois baptisées, ont même mérite, si leurs œuvres sont les mêmes; — c'était nier la différence de perfection entre les divers états de vie.

2° Les baptisés sont invincibles au démon; — on pouvait en conclure qu'ils avaient en conséquence le droit de se mettre à l'aise et de s'exposer aux tentations.

3° Se priver d'aliments ou les prendre avec reconnaissance pour Dieu, sont choses de même valeur; — c'était combattre le principe même de la mortification chrétienne.

4° Tous ceux qui ont gardé la fidélité à leur baptême, auront au ciel même récompense ; — c'était condamner les œuvres de surérogation et décourager tout élan vers la perfection et le progrès.

Jérôme eut le mérite de voir clair à travers les subtilités et les sophismes scripturaires dont Jovinien essayait de se servir pour justifier ce programme de relâchement. Sa merveilleuse connaissance des Ecritures aussi bien que son humeur caustique et son érudition profane le servirent à souhait pour écraser l'adversaire et mettre en tout son jour la doctrine catholique. Les exagérations et les vivacités de forme qui abondent dans sa réplique nous amusent aujourd'hui et nous aident à mieux connaître la société si mêlée de son temps. Elles ne doivent pas dissimuler la solidité de son argumentation, ni faire oublier le service rendu, par cette défense décisive, à la morale aussi bien qu'à l'ascétisme chrétien. Grâce à lui, le mouvement auquel de

(14) *Adversus Iovinianum*, I, 3, Migne, 22, c. 214.

bons esprits ne savaient pas suffisamment résister, avorta définitivement et l'idéal de perfection représenté par la vie religieuse fut pleinement sauvegardé.

Jérôme ne cessa d'ailleurs de le recommander : de diverses manières, à des correspondants différents, en Italie, en Gaule, en Orient, qu'il s'agisse de Rusticus qui avait voué la continence et qui se refusait à tenir sa promesse, ou de jeunes femmes devenues prématurément veuves, c'est la même doctrine qu'il expose : refus des secondes noces, fidélité à la continence (15). Et s'il ne manque non plus aucune occasion de flageller l'abus des agapètes, si même il écrit sur ce sujet une épître entière, où les procédés de la rhétorique faisaient déjà de son temps soupçonner qu'il s'agissait d'une déclamation d'école plutôt que d'une lettre adressée à de véritables correspondants (16), c'est encore pour faire respecter cet idéal qui apparaissait alors comme l'essentiel de la vie parfaite, prise comme état, et le défendre aussi bien contre les attaques directes que contre les sournoises déformations.

D'ailleurs il ne faut pas prendre le change : dans ces lettres et les passages de ses œuvres consacrés à cet idéal, abondent les traits de satire, les descriptions comiques, les allusions malignes, les souvenirs littéraires empruntés au théâtre ou aux moralistes profanes. L'écrivain

(15) Lettre 122 à Rusticus ; 54 à Furia ; 79 à Salvina ; 123 à Ageruchia. Celle-ci reprend d'un autre biais la question traitée dans les deux précédentes, auxquelles elle renvoie, et complète l'enseignement.

(16) On appelait *agapètes* ou *contubernales* les vierges qui prenaient chez elles un clerc ou un moine avec qui elles vivaient fraternellement. L'inverse avait également lieu. L'abus était invétéré et ne disparut qu'avec la généralisation des monastères d'hommes et de femmes. Voir la lettre 117, *ad matrem et filiam in Gallia commorantes*. — C'est saint Jérôme lui-même qui signale cette opinion (*Contra Vigilantium*, 3, Migne 23, c. 341) et en des termes tels que l'on ne serait pas éloigné de croire qu'elle a quelque fondement; il s'y donne lui-même comme « quasi ad scholasticam materiam me exercens ». Sur les agapètes, voir notamment la lettre 22 à Eustochium n. 14, qui est comme le germe de la lettre 117.

ne leur laisse rien à envier pour le signalement des travers féminins ou des inconvénients et des embarras de la vie conjugale. Il est même parfois d'une crudité ou d'une indécence d'expression choquante (17). On ne lui a pas ménagé à ce sujet les épithètes désobligeantes et je ne songe nullement à nier que notre goût aussi bien que notre délicatesse sont trop souvent froissés. Sans ignorer autant qu'on l'a dit le dévouement maternel (18), il insiste plus volontiers sur les désagréments qu'apporte la maternité et sa lecture n'est pas précisément à recommander aux apôtres de la famille nombreuse (19).

Mais quelle que soit l'étendue de ces développements, ce sont là les aspects secondaires de la question. Sous le satirique, il faut reconnaître le chrétien convaincu des grandes vérités et que deux principes surtout poussent à prêcher ainsi à temps et à contre-temps la continence : les réalités surnaturelles de la vie future et l'amour du Christ. Nul n'a rappelé avec plus d'éloquence la doctrine de saint Paul sur le caractère éphémère de cette vie et l'imminence des réalités éternelles. Si longue que soit la vie présente, elle n'est rien auprès de l'éternité : à quoi bon s'attacher à ce qui passe et lui sacrifier même une parcelle du bonheur éternel. Les saints, là-haut, montrent la voie, les vierges et les continents de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec Marie, la Vierge Mère à leur tête (20) ! Com-

(17) Voir *Adv. Iovin.* I. n 36-fin ; la lettre 22 passim ; les lettres 54, 123, etc.

(18) On en a tiré argument contre lui et conclu qu'il n'aimait pas sa mère. Mais on n'a pas suffisamment remarqué certains textes par exemple de la lettre 117, n. 2, sur l'amour filial de Jésus ; n. 3 ; surtout n. 4 : illa te diu portavit, diu aluit et difficiliores infantiae mores blanda pietate sustinuit. Suivent des détails réalistes que l'on peut deviner... Ut Christum amares, docuit. Non tibi displiceat eius conversatio quae te sponso tuo virginem consecravit.

(19) Cf. *Adv. Helvid.* n. 20-21 ; Ep. 22 : 2, 15. 22 ; 54. 4.

(20) Le souvenir de Marie est souvent rappelé : Ep. 22. 18. 19. 21, 38, 41 ; 39. 6 ; 48. 21 ; 52. 4 ; 75. 1 ; 107. 7 ; 108. 10, 14 ; 147. 4.

ment ne pas comprendre cette leçon, aujourd'hui surtout que les barbares envahissent et dévastent de toutes parts l'empire romain? Qui peut songer encore à se divertir dans ces calamités inouïes qui menacent de faire disparaître Rome elle-même (21). L'autre motif, d'ailleurs intimement uni au précédent, caractérise d'une manière plus personnelle encore l'attitude de saint Jérôme. Dès son entrée dans la carrière de la vie parfaite, il a voué au Christ, à Jésus, une dévotion exclusive : c'est à Lui qu'il pense quand il sacrifie le monde, Lui qu'il a sous les yeux pour le soutenir dans les moments difficiles, Lui dont il rappelle les exemples et le dévouement pour encourager les âmes à se montrer généreuses. On ne trouvera pas beaucoup avant lui et autour de lui, depuis saint Ignace d'Antioche, d'échos semblables d'une dévotion aussi intime et personnelle pour le Sauveur, ni qui ressemble de si près à celle du Moyen Age et des temps modernes. Ils évoquent l'intimité de la vie à deux avec Jésus, le dévouement passionné et absolu qui met en commun les joies et les peines et habitue à considérer le Sauveur comme le chef et l'ami. Sa pensée est toujours présente, son amour exalte tous les sacrifices (22). Sans oublier la perspective des récompenses éternelles avec les satisfactions qu'elles comportent, saint Jérôme s'élève ainsi jusqu'aux régions de l'amour désintéressé et ici encore est un écho fidèle de celui qui proclamait que rien ne pouvait le séparer de la charité du Christ.

(21) Ep. 3. 5; 14. 3, 10, 11; 22. 15, 19. 35, 39-41 (magnifique passage); 23. 3 (sur Lea); 39. 6 (sur Blesilla); 48. 21; 52. 6; 60. 7 (Népotien); 75. 1, 8. 2 (Lucinius); 76. 3; 108 (Paula) 21, 27, 31; 118. 6; 125. 1; 130. 19. — Rapprocher spécialement *Adv. Helv.* 21 (Migne 23, 205) de la lettre 123. 16-18, morceau très éloquent sur les invasions et leurs ravages; voir également ep. 60. 15-17; 128, 4.

(22) Ep. 3. 4, 5; 14. 3, 6, 10; 22. 16, 17, 21, 24, 25, 36, 39-40 : l'une des pages les plus émouvantes écrites par saint Jérôme; 24. 4 (Asella); 38. 2 (Blesilla); 39. 1 (id.), 4 (Mélanie l'ancienne), 6 (Blesilla); 46. 12; 48. 21; 52. 10, 11; 53. 10; 54. 3, 4, 12; 58 7; 60. 3, 19 (Népotien); 66. 6, 8, 10 (Pammachius); 79. 9; 107. 5; 108. 10, 21, 23 (Paula); 127. 2 (Marcella); 130. 6, 7, 8, 19, 20.

Cette vie de continence, ce renoncement absolu au mariage, soit tout d'abord, soit après une première expérience arrêtée par le veuvage, constituait alors, il importe de le rappeler, l'essence de l'état de perfection, que nous avons appelé depuis la vie religieuse. L'on commençait à peine à à établir sur des bases plus larges l'état monastique, et bien des années devaient se passer avant que celui-ci fût uniformément constitué par la pratique en commun des trois vœux essentiels de religion. L'Orient y tendait depuis plus longtemps et présentait une floraison luxuriante de monastères ou de solitudes peuplées par les moines. En Occident, cet état de choses était l'exception : nul ne contribua plus que saint Jérôme à hâter le moment de la transformation définitive, à prêcher, avec le renoncement au monde, la fuite au désert ou de préférence l'entrée dans un monastère. Ce sont là, en effet, les trois aspects du problème sur lequel il faut maintenant s'arrêter.

Certes avant saint Jérôme et de son temps, il y avait abondance de moines et de vierges consacrées à Dieu, sinon dans la haute aristocratie (23), où c'est de son temps seulement que le mouvement prend de l'ampleur, du moins parmi les chrétiens de condition moyenne et les affranchis. Mais ces mots ne représentaient pas tout à fait alors ce que nous pourrions croire. La seule obligation essentielle con-

(23) S. Jérôme fait un mérite particulier à Marcella d'avoir bravé la première l'impopularité à ce sujet et ouvert la voie, depuis très fréquentée (Ep. 127. 5). Il est difficile de fixer le moment auquel remonte cette vocation. Marcella est morte peu après la prise de Rome par Alaric (410). A supposer qu'elle eut alors près de 80 ans, elle serait née vers 430 et ce serait avant son mariage qu'elle aurait entendu S. Athanase raconter les merveilles opérées au désert par S. Antoine (*ibid.*). Comme Jérôme parle lui-même de récits recueillis plus tard aussi de la bouche de Pierre d'Alexandrie (après 372), du vivant de S. Antoine (mort vers 357), il faut admettre, de toute manière, une confusion chronologique. On doit en conclure cependant que la profession religieuse de Marcella serait antérieure à celle de Mélanie l'ancienne. Celle-ci était déjà en Egypte en 373. Il n'est pas inutile de rappeler que la sœur de S. Ambroise, Marcelline, reçut le voile des mains du pape Libère (367).

sistait dans le renoncement au mariage : c'était de quoi l'on faisait profession et c'est ce que le mot de moine indiqnait très bien (μοναχός = seul) (24). Pour le reste la plus grande liberté était laissée, bien qu'en pratique cette profession de célibat religieux entraînât plus de réserve dans l'utilisation du confort mondain et plus de piété dans les manifestations extérieures du culte. Facilement aussi cela comportait une certaine austérité pour le vivre et le vêtement (25). Mais tout cela dépendait en somme de la bonne volonté individuelle et laissait une grande latitude.

De même, pour la pratique du conseil évangélique :

(24) Jérôme rappelle volontiers cette étymologie et en tire les conséquences, surtout pour l'abandon du monde. Ep. 14. 6 : Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum. Quid facis in turba qui solus es ? — Ep. 58, 4. L'expression « renoncer au siècle » lui est familière. Sur l'idée même, voir ep. 22. 21 ; 24, 3 (Asella) ; 38. 3 (Blesilla) ; 53. 10 ; 66. 6 ; 71. 3 4 ; 118. 5 ; 125. 7, 20 ; 130. 7 ; sur l'obligation que comporte le *propositum*, une fois réalisé, lire le discours *de persecutione christianorum* (*Anecdota Maredsolana*, III, p. III, p. 402-405.

(25) Lire, par exemple, ce que saint Jérôme dit de Pammachius, à la fois moine et sénateur (Ep. 66, 6) « Quis enim hoc crederet ut consulum pronepos... inter purpuras Senatorum furva tunica pullatus incederet et non erubesceret oculos sodalium, ut deridentes se ipse derideret ? » Une tunique sombre et grossière est habituellement signalée comme caractéristique de ceux qui ont renoncé au monde, par opposition aux vêtements de couleur et en soie. Mais les descriptions satiriques données ailleurs montrent bien que la règle comportait des exceptions ; noter en plus ep. 128, 2 : « φιλόκοσμος genus femineum est ; multasque etiam insignis pudicitiae quamvis nulli virorum, tamen sibi scimus libenter ornari. » S. Jérôme voulait qu'on évitât tout excès dans les deux sens, même en adoptant une tenue plus humble : Ep. 22. 27 ; 24, 4-8 (Asella) : 38. 4 (Blesilla) ; 39. 1 id. ; 52. 9 ; 54. 6,7 ; 58. 7 ; 60. 10 ; 77. 2 ; 107. 5 ; 125. 7. Il dit d'Asella (ep. 24, 5) : « Neglecta mundities et inculta veste cultus ipse sine cultu » ; à l'âge de 12 ans, quand en dépit de son entourage elle veut faire profession ouverte de vie parfaite, elle vend son collier d'or « et tunicam fusciorem quam a matre impetrare non poterat, induta, pio negotiationis auspicio, se repente Domino consecravit, ut intelligeret universa cognatio, non posse aliud ei extorqueri quae iam saeculum damnasset in vestibus ». A Népotien (à la fois clerc et moine, il est vrai) Jérôme écrit (ep. 52, 9) : « Vestes pullas aeque devita ut candidas. Ornatus ut sordes pari modo fugiendae sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Déjà ep. 39. 1, il écrivait : « Humilitas vestium non, ut in plerisque solet, tumentes animos arguebat ».

Vende quod habes et da pauperibus. La plus grande variété régnait dans la manière d'interpréter cette parole et l'on trouvait facilement dans l'ensemble du Nouveau Testament de quoi justifier ces interprétations diverses. Les uns vendaient effectivement tout ce qu'ils possédaient et se réduisaient à vivre d'aumônes; d'autres distribuaient la plus grande partie de leur fortune, mais se réservaient cependant de quoi subvenir plus ou moins largement à toutes les nécessités de la vie; d'autres enfin conservaient leurs biens, mais tandis que certains se préoccupaient même de les augmenter et de les transmettre à leurs proches, d'autres se considéraient seulement comme les détenteurs de ces biens et les économes de la Providence auprès des pauvres. Ils les utilisaient soit en aumônes directes, soit par la création d'hôpitaux et d'œuvres d'assistance, soit pour l'entretien du culte et l'embellissement des églises. Il y avait en tout cela matière à l'exercice des plus belles vertus individuelles, mais aussi, comme pour la pratique de la chasteté, à bien des abus. L'on s'explique qu'avec le temps l'Église soit intervenue, tardivement d'ailleurs et avec précaution, pour régulariser en réglementant et supprimer les excentricités au risque d'établir une uniformité quelque peu rigide.

Sur ce point encore saint Jérôme eut le mérite de voir très clair et de le dire en toute occasion : son austérité naturelle l'inclinait d'ailleurs, et en cela il avait commencé par donner l'exemple, vers la pratique la plus rigoureuse. Pour lui, avec la continence, la renonciation au monde, par le libre usage de ses biens, constitue une condition essentielle de l'état de moine, bien distinct de celui de clerc. Il ne faut pas biaiser et c'est ce qui a valu à Ananie et Sapphire leur châtiment; il faut nettement prendre parti. Tant que l'on n'a pas fait le sacrifice de ses biens, on n'est pas complètement affranchi du monde et le mieux est de le faire en entier, sans rien se réserver. Toutefois, il admet, pour ceux qui vivent isolément, qu'il y a des tempéraments à apporter et que la pauvreté comporte cependant la possession de ce qui

est nécessaire à l'existence. Ce qu'elle interdit c'est de thésauriser en vue de l'avenir (26). Le travail quotidien doit être l'auxiliaire de la pauvreté et contribuer à parfaire le nécessaire. Pour la distribution de ces biens, Jérôme recommande d'éviter de donner aux parents — ce ne sont pas les pauvres de l'Evangile — et, chose plus notable, il n'aime guère que l'on donne directement pour l'entretien des églises, pour la somptuosité du culte. Ces colonnes magnifiques, ces tapisseries ou plus simplement encore ces luxueux manuscrits de la Bible, étincelants de dorures et de pierreries, le choquent plus qu'ils ne lui plaisent (27). Il vaut mieux, à son avis, et il prend bien soin de noter que c'est là pure préférence personnelle, donner aux vrais pauvres, aux indigents. Encore y faut-il du discernement. Il rappelle le texte sur l'intelligence qu'il faut avoir du pauvre. Mais s'il ne faut pas s'en laisser conter, il ne faut pas non plus y apporter un esprit sordide. Jérôme stigmatise dans une de ses lettres cette matrone romaine qu'il avait vue de ses yeux, au cours d'une distribution, à la basilique de Saint-Pierre, ensanglanter d'un rude coup de poing la figure d'une vieille pauvresse qui avait

(26) Sur l'abandon des biens et la pauvreté effective, voir surtout ep. 52. 10 ; 77. 9 ; 120. 1. Y ajouter ep. 14. 6 ; 22. 31, 32 ; 52. 5 ; 58. 2 ; 60. 10, 11 ; 66. 7-8 ; 71. 3-4 ; 79. 1, 3-4 ; 108. 3, 6 19, 30, 33 ; 118, 3 ; 123. 15 ; 125. 10, 20 ; 127. 13, 14 ; 130. 7, 14 ; 145, 1. Il faut avouer qu'il règne en la matière une certaine difficulté. Les textes semblent parfois parler d'un abandon absolu et certains détails donnés ensuite montrent qu il était relatif. J'ai essayé de résumer ce qui m'a paru l'interprétation la plus vraisemblable.

(27) Ep. 22. 32 ; 52 ; 10 ; 58. 7 ; 107. 12 ; 108. 16 : 130. 14 : Alii aedificent ecclesias, vestiant parietes marmorum crustis, columnarum moles advehant, earumque deaurent capita pretiosum ornatum non sentientia, ebore argentoque valvas et gemmis aurata distinguant altaria. Non reprehendo, non abnuo. Unusquisque in sensu suo abundet. Meliusque est hoc facere quam repositis opibus incubare. Sed tibi aliud propositum est : Christum vestire in pauperibus, visitare in languentibus, pascere in esurientibus, suscipere in his qui tecto indigent et maxime in domesticis fidei, virginum alere monasteria, servorum Dei et pauperum spiritu habere curam qui diebus et noctibus serviunt Domino tuo.

le tort de se présenter pour la seconde fois devant elle (28). Il ajoute, dans ses conseils sur la distribution des biens, un détail à relever : entre les pauvres, il veut, avec saint Paul, que la première place soit donnée aux chrétiens, aux « domestiques de la foi », qui sont notre premier prochain : sans négliger les autres, la charité demande que l'on réserve aux premiers le meilleur des dons (29). Mais s'il faut se dépouiller de ses propres biens, à plus forte raison doit-on éviter d'en quémander d'autres ou, sous divers prétextes, de se refaire une fortune, d'accepter même d'être les intermédiaires de la charité d'autrui (30). On sent que l'argent lui brûle les mains et que ce vil métal doit être, autant que possible, inconnu et méprisé des serviteurs de Dieu. En somme, il admet la pauvreté spirituelle absolue et tempère la pratique de la pauvreté réelle par les ménagements qu'imposent soit les nécessités de la vie soit les exigences des situations sociales.

La rupture ainsi consommée avec le siècle, une question peut se poser : faut-il vivre dans le monde, en moine, tout en n'étant point du monde, ou vaut-il mieux se retirer en quelque solitude ou quelque monastère? (31) De son temps, en Occident, la première solution était de beaucoup la plus suivie. Jérôme a fortement contribué à faire prévaloir la seconde et, dans la seconde, à faire choisir la vie cénobitique plutôt que celle des ermites. C'était en connaissance

(28) Ep. 22. 32.

(29) Ep. 38, 4; 52. 6, 9, 10, 16; 54. 6, 12, 14; 58. 6, 7; 60. 10; 66. 4-5, 11-12; 75. 4; 77. 2, 6, 10; 79. 2-4; 108. 2, 5, 15, 16; 125. 20; 127. 4; 130. 14. Il blâme souvent l'avarice, voir notamment ep. 22. 31-33.

(30) C'est ce qu'il recommande en particulier à Népotien (ep. 52. 16) et à Paulin de Nole (ep. 58, 7).

(31) La question est discutée ex professo ep. 107. 13; 125. 9. 15 16; 130. 17, et tranchée en faveur du cénobitisme. Sur le même sujet, l'homélie *de oboedientia* (Anecd. Mared., III, p. II, p. 398-401). Mais souvent la solitude est recommandée en tant que signifiant seulement la séparation réelle d'avec le monde, cf. ep. 58. 4, 5; 125. 7, 8 et les passages cités déjà à propos du mot *monachus* et du *propositum* qu'il signifie.

de cause : ses préférences étaient fortement motivées à la fois par son expérience personnelle et par celle qui se réalisait depuis plus d'un demi-siècle simultanément en Egypte (32), en Palestine, en Syrie et en Asie-Mineure. Tour à tour Jérôme avait vécu trois ou quatre ans en solitaire à Chalcis dans le désert de Syrie, en moine mêlé au monde à Rome de 382 à 386, en cénobite à Bethléem pendant près de trente-cinq années. La vie de moine au milieu du monde, il la tolère comme un pis aller, du moins pour les hommes; car pour les femmes, il l'envisage comme normale, les monastères n'étant sans doute pas assez nombreux ni les dangers pour elles aussi considérables. Tout en donnant des conseils utiles pour s'y sanctifier, il ne cache point que la vraie perfection demande davantage si on le peut : il faut fuir les exemples pernicieux, les compagnies mondaines, les visites et les tracas qui, sans cesse, viennent interrompre les communications directes avec Dieu, se dégager de ces relations dont la perte de temps est le moindre inconvénient. Elles font rentrer le monde dans un cœur qui ne lui appartient plus; la détraction, le mensonge, les rivalités mesquines, les préoccupations de vanité y contrecarrent à chaque instant l'œuvre de la grâce (33).

Mais que choisir? Au début de son séjour à Chalcis, saint Jérôme était tout enthousiasme pour la vie érémitique : une lettre célèbre exalte avec une fougue juvénile les bienfaits du désert (34) où, plus d'une fois, après les rudes luttes contre les souvenirs voluptueux qu'il avait emportés de Rome, les extases du troisième ciel venaient le récompenser de ses jours et de ses nuits passés à prier, à gémir,

(32) Saint Jérôme a exposé dans la lettre 22, à Eustochium, l'organisation monastique de l'Egypte, n. 34-36.

(33) Vue d'ensemble, ep. 43 à Marcella ; cf. pour les conversations et les visites mondaines ep. 22. 16, 24, 29 ; 58. 6, 130. 18 ; contre la détraction, ep. 22. 37 ; 52. 14 ; 125. 18-19 ; 127. 3.

(34) Ep. 14 à Heliodore, surtout n. 10. Jérôme raconte que Fabiola convertie la savait par cœur (Ep. 77. 9).

à se frapper la poitrine et à jeûner (35). Plus tard, quand l'expérience de la vie l'eût mûri et eût fait tomber plus d'une illusion, il relisait avec moins d'enthousiasme ce premier écrit où il reconnaissait un brillant morceau de rhétorique (36). En plein accord avec les pères de l'ascétisme monastique oriental, il concluait maintenant que la solitude n'est propre qu'à un petit nombre et suppose une perfection déjà consommée. Elle est un danger pour les têtes faibles (37) : le moindre mal auquel elle les expose c'est la folie et les excentricités qui en sont la suite. Elle est l'occasion de tentations subtiles, de vanité, de présomption, d'un individualisme effréné qui a plus d'une fois abouti aux pires désordres. Le plus sûr est de commencer par la vie cénobitique, de se soumettre à une règle et à un supérieur, de plier ses caprices à un ensemble d'observances qui, en formant la volonté par l'obéissance, la garderont en même temps contre les déviations. La solitude ce peut trop souvent être l'oisiveté, avec les rêves dangereux qu'elle suscite et les tentations qu'elle entraîne; la vie en commun c'est la prière et le travail réglés, l'imagination endiguée, la porte fermée à de multiples occasions. Jérôme n'a aucune tendresse pour les moines gyrovagues et ces *remoboth* qu'il a connus en Egypte (38), s'associant par groupe de deux ou trois pour mieux vivre selon leurs caprices et trop souvent malédifiant par leurs querelles intestines ou leur inconstance. Le monastère où l'on prie, où l'on travaille, où l'on pratique la charité mutuelle, c'est pour le commun des moines de beaucoup ce qu'il y a de meilleur.

(35) Ep. 22. 7.

(36) Ep. 52. 1 ; : « In illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis quaedam scholastico flore depinximus ». Il recommande cependant à Népotien de l'associer à son nouvel opuscule : « Libellum hunc libello illius copulato ut cum ille te monachum erudierit, hic clericum doceat esse perfectum » (ibid. 4).

(37) Voir les textes cités plus haut, note 31, notamment la lettre 125, 16, sur les moines devenus fous et le *tractatus de oboedientia* (Anecd. Mareds. III, p. II, 398-401.

(38) Ep. 22. 34.

Si Jérôme n'a point laissé de règle monastique à proprement parler, il n'est pas difficile de dégager de ses œuvres ce qui en est l'esprit, l'ensemble des indications pratiques qui doivent aider à tirer de cet état tous les services qu'il doit rendre au véritable serviteur de Dieu.

Ici l'on pourrait élargir quelque peu l'objet de ces recherches et voir comment Jérôme a été amené à se préoccuper, soit de la préparation à la vie monastique, soit de cette vie elle-même, quelle qu'en soit la forme. Mais, comme plusieurs des conseils qu'il donne se retrouvent à propos de ces deux étapes, je n'insisterai guère sur la première qui relève plus encore de la pédagogie chrétienne que de l'ascétisme. C'est à l'occasion de deux enfants (39) que Jérôme a été amené à préciser sa pensée. Chose curieuse, bien qu'entre les deux lettres où il l'expose il n'y ait qu'un petit intervalle d'années, on surprend dans la seconde un changement partiel de direction, un libéralisme relatif qui est assez caractéristique et qui ne laisse pas d'étonner. La première lettre est écrite à Laeta, femme de Toxotius, bru de Paula et belle-sœur d'Eustochium. Ayant voué sa fille à Dieu avant de la mettre au monde, pour obtenir d'être désormais heureuse dans ses couches, Laeta écrivit quelque temps après à saint Jérôme pour lui demander un programme d'éducation. Jérôme recueillit dans ses souvenirs la fleur des conseils pédagogiques de Quintilien, les disposa à sa guise, les transfigura, les perfectionna en les mêlant aux indications scripturaires et composa ainsi un petit traité qui est une des plus ravissantes choses qu'il ait écrites et des plus utiles encore à relire. L'austérité de la pensée s'y dissimule agréablement sous la grâce du style et le charme des menus détails auxquels le bon vieillard s'abaisse pour se faire enfant avec les enfants (40). Plus condescendante

(39) Ep. 107 à Laeta sur l'éducation de la jeune Paula; ep. 128 à Gaudentius sur celle de Pacatula.

(40) Voir la fin, en particulier 107. 13. Si on envoie la petite Paula à Bethléem, dit-il, « et magistrum me et nutricium spondebo. Gestabo

encore est par endroits la seconde lettre à Gaudentius au sujet de la petite Pacatula, également vouée, semble-t-il, dès sa naissance à la vie religieuse. Saint Jérôme donne au fond les mêmes conseils, mais avec plus de largeur d'esprit (41). Il semble avoir mieux compris qu'il ne faut pas, dès l'enfance, surcharger d'observances et de tâches ennuyeuses la vie de la future épouse du Christ. N'ayant pas en vue, comme pour la petite Paula, le séjour au monastère de Bethléem près de la tante Eustochium et de la grand'-mère Paula, il se sent peut-être plus à l'aise pour insister sur la différence entre l'essentiel et l'accessoire. Il n'est pas de ceux qui exigent une mine renfrognée et des manières rebutantes. L'expérience lui a appris — il le dit — qu'une vraie piété est compatible avec une certaine élégance dans la mise et que plus d'une vierge chrétienne très sérieuse aime à n'être pas mal habillée. Après tout, ajoute-t-on, à condition de rester dans les limites convenables, il n'est peut-être pas mauvais que l'enfant apprenne par une certaine expérience personnelle à se dégoûter des fausses joies du monde, qu'elle s'amuse honnêtement, qu'elle apprenne à se sevrer elle-même des futilités, quand elle aura connu les véritables consolations du Christ (42). D'ailleurs le pro-

humeris, balbutientia senex verba formabo, multo gloriosior mundi philosopho, qui non regem Macedonum Babylonio periturum veneno, sed ancillam et sponsam Christi erudiam regnis caelestibus offerendam ». La charge devint plus lourde qu'il ne pensait, car après la mort d'Eustochium, Jérôme écrivait au pape Boniface en 419 : « Infans Paula, quae in tuis nutrita est manibus... nostris est imposita cervicibus, quod onus utrum ferre valeamus Domini est scire quem futura non fallunt » et vers le même temps à saint Augustin (ep. 148) : « Neptis vestra Paula miserabiliter deprecatur ut memores eius sitis ». Mélanie la jeune et Pinien son mari étaient alors près d'eux.

(41) Il y a toutefois un long *excursus* contre les agapètes, assez mal placé.

(42) Ep. 128. 2-3. Ces idées sont présentées comme émises par d'autres, et il ne les rejette pas. La lettre se termine par un triste retour sur la situation présente si désolée : c'est après la prise de Rome par Alaric : « Proh nefas, orbis terrarum ruit, in nobis peccata non ruunt. Urbs inclita et Romani imperii caput uno hausta est incendio... et tamen studemus avaritiae » et l'invective se poursuit attristée.

gramme reste quand même fort sérieux et comporte, en fait de prière, d'étude et de travail, adaptés à l'âge et à la situation, de quoi pleinement rassurer sur les résultats de cette éducation. Ce sont les mêmes conseils et d'autres que nous retrouvons dans les lettres adressées aux grandes personnes qui s'adonnent effectivement aux observances de la vie parfaite.

Saint Jérôme n'a nulle part exposé d'une manière suivie et logique la manière dont il comprend la pratique de cette vie mais il est possible de ramener à quelques idées d'ensemble les remarques qu'il disperse dans son développement et les principes qu'il expose (43). On peut ainsi étudier successivement ce qu'il dit des obstacles à vaincre et des moyens à employer.

L'un des dangers qu'il signale le plus souvent au sujet de la chasteté, c'est l'intempérance et la gourmandise. Sous sa plume, sur l'utilité du jeûne (44) et la nécessité de la mortification dans l'usage des aliments et des boissons, on ne retrouve pas seulement les développements d'ordre général devenus classiques. A la suite de plusieurs anciens maîtres de la vie spirituelle, de Basile d'Ancyre (45) en parti-

(43) On consultera avant tout les deux opuscules parallèles, écrits à trente ans de distance : la lettre 22 à Eustochium et la 130e à Démétriade ; il faut en rapprocher, d'une part, les lettres 52 à Népotien et 125 à Rusticus et, d'autre part, les traités à Furia (lettre 54), à Salvina (79), à Ageruchia (123) contre les secondes noces et sur la manière de sanctifier le veuvage consacré à Dieu. J'omets d'autres lettres qui seront citées à leur place, avec les éloges biographiques, où les principes sont montrés dans leur application. Je n'ai pas utilisé dans ce travail la lettre à Presidius, placée à tort parmi les *spuria* (Migne, t. 30, 82 ; édition critique par Dom Morin dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1912).

(44) Ep. 22. 17, 37 ; 24. 3-4 (Asella) ; 44 ; 52. 12 ; 54. 6, 10, 13 ; 58. 6 ; 60. 10 ; 77. 2 ; 79, 7 ; 107. 10 ; 168. 17, 19 ; 125. 7 ; 130. 10. Voir aussi *Adv. Iovinianum* II, 12-17. On peut en rapprocher l'interdiction des bains ep. 107. 11 ; 108. 15 ; 125. 7 ; 128. 3 ; 130. 19.

(45) Dans le traité *sur la Virginité* publié sous le nom de saint Basile. L'auteur était médecin avant de devenir évêque et a longuement étudié cette question de l'alimentation dans ses rapports avec la chasteté, n. 7 sq. (Migne. P. G. 30, 681 sq.).

culier, il expose toute une théorie sur la distinction à faire entre les diverses espèces d'aliments, cuits ou crus, sur l'emploi des légumes ou de la viande, sur les dangers plus ou moins grands qu'ils offrent, en échauffant l'organisme, de réveiller et de surexciter la sensualité. Volontiers, il se réclame sur ce point de Galien (46). A ce sujet, il revient surtout, comme à satiété, sur la nécessité absolue de proscrire le vin, et d'autant plus qu'on est moins avancé en âge. Il renchérit même sur l'enseignement de saint Paul et ne se décide qu'avec peine à accorder cette boisson aux malades et aux vieillards (47). Toutefois — et c'est un des plus fréquents exemples qu'il donne de cette discrétion dans les observances monastiques qu'il a souvent recommandée (48) — il ne veut pas que l'on tombe dans les excès et que, sous prétexte de rendre la bête inoffensive, on commence par la tuer. Il fait ici une distinction curieuse, mais raisonnée, entre les gens du monde et les personnes consacrées à Dieu. Ceux-là peuvent sans inconvénient exagérer, de temps en temps, les jeûnes et les privations : ils savent compenser le carême par les fêtes et ne risquent pas grand chose à se priver notablement quelques jours. Au contraire, le religieux doit habituellement pratiquer un certain nombre de privations et d'observances pénibles, prier, tra-

(46) Ep. 22. 9-11, 17, 35; 24. 3; 54. 5, 9-10 (c'est le passage capital où la thèse est exposée et justifiée par l'autorité de Galien); 58. 6; 60. 10; 79. 7; 107. 8, 10; 125. 7. Voir *Adv. Iovinianum* II, surtout 8-17.

(47) Ep. 22. 8, 13, 29, 35; 52. 11; 54. 9-10; 79. 7; 107. 8; 108. 20 (anecdote caractéristique : Paula refuse, malgré même l'intervention de l'évêque saint Epiphane, d'accepter un peu de vin pendant sa maladie. L'évêque conclut : « Tantum profeci ut seni homini paene persuaserit ne vinum bibam ») ; 127. 4 et *Adv. Iovin.* II, n. 10, 15.

(48) Ep. 52. 12; 54. 10; 60. 10; 79. 9; 107. 8; 108. 20; 125. 7, 16; 127. 4; 130. 11, 17. Il y a là des remarques précieuses dictées par l'expérience et qui corrigent ce que d'autres passages pourraient offrir de trop absolu. Cf. ep. 107. 10 : « Displicent mihi in teneris maxime aetatibus longa et immoderata ieiunia in quibus iunguntur hebdomades et oleum in cibo ac poma vetantur. Experimento didici asellum in via, cum lassus fuerit, diverticula quaerere ». Tout le paragraphe est à lire.

vailler, étudier, ce qui réclame des forces intactes. Le jeûne, d'autre part, n'est pas pour lui une exception, mais comme un usage courant. Il lui faut donc ménager sa monture pour qu'elle puisse le porter longtemps : modération dans le boire et le manger oui, mais aussi dans le jeûne, pour ne pas se rendre impropre aux autres observances. Si l'on doit rigoureusement écarter tout ce qui serait un aliment pour la sensualité et une tentation, il faut être prudent pour les privations que ne justifie plus cette nécessité. L'expérience a montré à l'avisé directeur comment la bête se venge et que parfois les pires désordres succèdent aux privations indiscrètes.

On peut rapprocher de ce premier obstacle à écarter, un second sur lequel il insiste beaucoup aussi et qui concerne le moine vivant dans le siècle : les compagnies mondaines et dissolues (49). Pour bien saisir l'insistance de Jérôme sur ce point, il faut se rappeler la promiscuité étrange dans laquelle étaient obligés de vivre les chrétiens d'alors et, par suite, les vierges restées dans leur famille. La société était encore toute païenne par les mœurs et les institutions. Les familles comprenaient souvent des membres les uns seulement catéchumènes, les autres païens, et parfois obstinés. L'esclavage y florissait avec toutes ses tares et les effroyables abus moraux auquels il donnait occasion. Aussi Jérôme écrivant à Eustochium qui n'avait guère alors qu'une quinzaine d'années, n'hésite pas à parler clair et à entrer dans des détails qui, aujourd'hui, paraissent extrêmement choquants. La pudeur chrétienne réclame plus de réserve : il faut bien en convenir, sur ce point, Jérôme a trop suivi son penchant à la satire, bien qu'après tout les Pères de son temps aient, quoique à un degré moindre, employé des expressions semblables, que la disparition des

(49) Ep. 22. 17, 29 ; 54. 5-6, 13 ; 79. 8, 9 ; 107. 4, 9, 11 ; 123. 15 ; 125. 7 ; 127. 3 ; 128. 3 ; 130. 13, 18-19, Sur les veuves mondaines ep. 38. 3 ; 45. 4-5 ; 127. 3.

infamies ouvertement tolérées par le paganisme nous a rendues insupportables. Il y avait donc, dans ce mélange des maîtres et des esclaves, des païens et des chrétiens, dans les spectacles quotidiens et les rencontres que l'on était exposé à faire, à travers les rues et les lieux publics, aussi bien qu'à la table familiale, où mimes et danseuses venaient parfois impudiquement évoluer, un véritable écueil.

Saint Jérôme signale ici un double danger. Tout d'abord celui des suivantes, esclaves ou affranchies, spécialement chargées de l'éducation et de la personne des jeunes vierges restées dans leur famille. Par leurs exemples et leurs paroles, elles pouvaient exercer l'influence la plus pernicieuse, en détournant de l'austérité chrétienne et en se prêtant par mille complaisances ou encouragements à développer le goût de la mondanité ou pire encore. Il y avait aussi les eunuques et ces jeunes esclaves élégants, bien pommadés, efféminés, dont aimaient à s'entourer les matrones romaines et qui faisaient partie du luxe d'une grande maison. Jérôme veut que l'on écarte tous ces parasites ou ces serviteurs douteux pour s'entourer de personnes sérieuses, veuves âgées ou vierges sages dont la vue et la conversation entretiendront la ferveur sans risquer d'entraîner au scandale. Il a bien soin d'ailleurs de le noter (50), et cela surtout, à Rome, souleva des clameurs et lui valut une haine inextinguible, la profession de christianisme ne suffit pas à écarter tout danger de ces compagnies, ni même celle de moine ou de clerc. La mondanité a tout envahi et trop souvent des chutes retentissantes viennent souligner, pour les yeux qui se refusent à voir, l'existence de désordres secrets qui s'abritent sous le manteau respectable de la religion.

Inutile de reproduire ici ces tableaux écrits de verve où

(50) Ep. 22. 13, 27, 28, 29 ; sur les « vierges folles » ep. 107. 7 ; 128. 3; 130. 19 ; les clercs mondains, ep. 22. 16, 28 ; 27. 12; 33 fin ; 40. 2 ; 50. 3 ; 52. 5-6, 9, 11, 16 ; 117. 8 ; 130. 10 ; la lettre 147 à Sabinianus. Sur les rapports entre l'état de moine et celui de clerc, ep. 14. 8-9 ; 54. 5 ; 58. 4-5 ; 125. 8, 17.

défilent vivement les moines hypocrites ou extravagants, les vierges folles, agapètes ou hôtelières, qui déshonorent leur profession et connaissent trop bien les pratiques des faiseuses d'anges, les clercs musqués, clients assidus des nobles matrones, dont on ne sait, quand ils tendent la main, si c'est pour bénir ou pour recevoir le prix de leurs complaisances et de leurs adulations. Les moins répréhensibles sont ces hommes et ces femmes qui s'imaginent mieux servir Dieu par leurs extravagances et leur malpropreté, qui s'en vont les pieds nus et les cheveux en désordre, vêtus d'un sac aux formes bizarres et que l'on prendrait pour des hiboux géants ou de grotesques chauves-souris (51). Le bon sens naturel aussi bien que le sérieux chrétien de Jérôme se révoltent devant de pareilles excentricités. S'il ne veut aucune hypocrisie, il rejette également la sottise. A supposer même qu'il pousse le tableau quelque peu au noir en généralisant des pratiques exceptionnelles, il nous met du moins à même de comprendre pourquoi l'institution cénobitique répondait à une nécessité de plus en vivement sentie et comment l'existence de nombreuses communautés pouvait seule parer efficacement à ces multiples dangers.

On comprend aussi qu'il juge devoir insister sur la lutte contre une autre tentation : celle de la vaine gloire (52). La vierge chrétienne, le moine, sans aucune fonction officielle, n'en occupaient pas moins à cause de leur vie plus austère, une grande place dans la société chrétienne; ils succédaient aux martyrs dans la vénération du peuple chrétien (53). On les recherchait, on les choyait. Pour ceux qui n'avaient pas la tête très solide, il y avait là facilement de quoi les abuser sur la gloriole de ce monde et les pousser à mani-

(51) Ep. 22. 27-28.

(52) Ep. 22. 27, 29; 23. 2 (Lea); 38. 4, 5 (Blesilla); 52. 12; 58. 6; 108. 15; sur l'humilité et la crainte avec laquelle il faut faire son salut, ep. 22. 2, 3-5, 27; 30. 14; 47. 1; 54. 6; 61. 1; 66. 13; 76. 1; 77. 2; 79. 7, 10; 108. 3, 15.

(53) Jérôme parle déjà du martyre de la vie religieuse, ep. 108, 31.

fester une vanité fort déplacée. Aussi Jérôme veut-il que l'allure comme le costume ne présentent rien d'excentrique et de singulier. S'effacer le plus possible, tel est le programme : viser à disparaître, ne pas se faire remarquer et pour cela rester modestement chez soi dans la cellule réservée que l'on a dû se choisir (54). Les visites aux églises et aux *martyria* doivent se faire comme à la dérobée. Autant que possible il faut s'abstenir de participer aux solennités où la foule accourt. La vierge évitera par là d'attirer les regards et les poursuites de gens qui ne cherchent que l'occasion de faire le mal, et satisfera aussi aux exigences de la modestie et de l'humilité chrétiennes. De même pour les conversations : il faut savoir se taire, il faut surtout fuir comme la peste ces personnes qui ne font que déchirer le prochain, dauber sur le compte de l'un ou de l'autre : c'est avec Jésus qu'il faut s'entretenir et avec ses vrais serviteurs. Ici, Jérôme se montre préoccupé de mettre en garde contre les prétextes qui pourraient favoriser le danger. Même entre personnes pieuses, mais de sexe différent, il faut éviter de se trouver seul à seul (55). Il est toujours possible d'avoir près de soi une personne sûre et de tout repos, une mère ou une femme âgée qui peut assister aux entretiens. L'éclaircissement des difficultés scripturaires n'exige pas que l'on s'enferme à deux dans une chambre et que l'on s'expose ainsi à une intimité qui pourrait dégénérer. Après tout, mieux vaut rester dans l'ignorance que de s'instruire en s'exposant, soi-même et les autres, au danger.

Ces obstacles écartés, Jérôme n'est pas embarrassé pour prescrire au moine les occupations qui doivent être sa vie, la prière, l'étude de l'Écriture, le travail manuel, spécialement pour la vierge chrétienne, voilà de quoi facilement rem-

(54) Sur la vie retirée, ep. 22. 23, 25-6, 27 ; 24. 4 ; 43 ; 44 ; 107. 7-8 ; 127. 4 ; 128. 3 ; 130. 10.

(55) Ep. 22, 29 et 128. 3, pour l'étude scripturaire : en général 27. 2 ; 52. 5-6 ; 54. 13 ; 79. 8 ; 108. 15, 19 ; 125. 6, 17 ; 127. 3, 7 ; 128. 3 ; 130. 12.

plir toute sa journée et une partie de ses nuits. La prière (56), c'est celle des heures canoniales qui est déjà de tradition et qui distribue le temps quotidien en une série de parties s'ouvrant chacune par la récitation des psaumes et des élévations de l'âme à Dieu. La nuit même on quittera trois fois l'austère lit de repos pour payer à Dieu le tribut de la reconnaissance et lui demander son secours. Les saintes Ecritures ne doivent pour ainsi dire pas quitter les mains du serviteur de Dieu (57). Dès l'enfance, il apprendra par cœur une partie de la Bible ; il commencera par les livres les plus faciles à comprendre, les plus aptes à former le cœur et à affermir dans la voie du renoncement et du service divin. On laissera pour un âge plus mûr des livres comme le *Cantique* qui, lus trop tôt, pourraient donner le change et scandaliser. Le travail (58) domestique ou en vue de dons charitables à faire, achèvera d'occuper la journée et ne laissera ainsi aucune prise à l'oisiveté, source de tentations. Le sommeil en sera plus facile et l'âme vivra en joie dans dans cette communication perpétuelle avec son Sauveur par la prière et l'imitation de ses vertus.

Telles sont les grandes lignes du programme de saint Jérôme, celles qu'il a developpées *ex professo* et à plusieurs reprises. Il faudrait compléter cette esquisse par les détails sporadiques sur les diverses manifestations de la vie spirituelle, les tentations, les vices et les vertus (59). Une des

(56) Ep. 22. 17-18, 22, 35, 37; 23. 3 (Lea); 24. 4, 5 (Asella); 38. 4. (Blesilla); 44; 54. 13; 58, 6; 60. 10; 79. 9; 107. 9; 108. 19 (Paula); 125. 11; 130. 15.

(57) Ep. 22. 17, 35; 31, 2-3; 39. 1 (Blesilla); 52, 7; 54, 11; 58. 6, 9-11; 60. 10 (Népotien); 66. 8-9; 75. 4; 77. 7; 79. 9; 107. 4, 9, 12; 108. 18 (Paula); 19. 26; 125. 7, 11; 127. 4-7 (Marcella); 128. 1, 3; 130. 7, 15-20.

(58) Ep. 17. 2; 22. 35; 24. 4 (Asella); 66. 13 (Paula et Eustochium); 107. 10; 108. 19 (Paula); 125. 11-13; 130. 15.

(59) Sur la mortification, ep. 17. 2; 22. 17, 18; 23. 3 (Lea); 24. 5 (Asella); 44; 54. 8; 58. 6; 71. 7; 79. 10; 108. 15, 17, 19; 125. 7; 130. 4 (Démétriade); la vertu de pénitence, ep. 122; la confiance, ep. 22 2; la persévérance, ep. 22. 1, 4; 23; 54. 7; 71. 2; 125. 1; 130. 7; la pen-

principales places pourrait revenir aux développements de la polémique antipélagienne sur l'*apathie,* c'est-à-dire la possibilité de parvenir à un état où l'âme parfaitement maîtresse d'elle-même n'éprouve même plus les premières atteintes des passions. Jérôme a combattu cette erreur, qu'il rattache au stoïcisme avec la dernière énergie. On recueillerait ainsi nombre de pensées utiles, de descriptions bien venues, de remarques ingénieuses ou profondes, d'indications intéressantes. Ce sont des *particulae boni doni* qu'il ne faut pas négliger et qui se grouperaient aisément en une anthologie, mais elles sont accessoires dans une étude d'ensemble sur la pensée de saint Jérôme et n'ont pu avoir sur le développement de la doctrine ascétique dans l'Eglise latine la même influence que les principaux généraux dont il vient d'être question.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

sée de la mort. ep. 53. 10 ; 54. 6 ; 60. 14 ; 127. 6 ; le péril de la chasteté, ep 22. 8, 11-13, 44 ; 52. 15 ; 59. 9 ; 79. 5 ; la nécessité de la lutte immédiate contre les mauvaises pensées. ep 22. 6-7, 17 ; 79. 9-10 ; 125. 11 ; 130. 8-9. Il y aurait à compléter ces indications par les passages analogues tirés des commentaires, surtout ceux du Nouveau Testament et des Psaumes.

NOTES ET DOCUMENTS

UN ASCÈTE IRLANDAIS CONTEMPORAIN

Le Père William Doyle (1)

Né à Dalkey, près de Dublin, le 3 mars 1873, le plus jeune des sept enfants d'un conseiller à la Haute Cour de Justice d'Irlande, entré au noviciat des jésuites de Tullabeg en 1891, ordonné prêtre le 28 juillet 1907, William Doyle fut nommé aumônier militaire du *8th Royal Irish Fusiliers,* le 15 novembre 1915. Après s'être conduit en héros à Loos, au bois de Leuze, à Ginchy, à Wytschaete, il était tué, dans l'exercice de son ministère, sur le champ de bataille de Frezenberg, près d'Ypres, le 16 août 1917.

Après sa mort, on retrouva, en Irlande, un paquet contenant ses papiers intimes, accompagnés d'une instruction portant que ces papiers, en cas de mort, devaient être brûlés sans être ouverts. Le frère du P. Doyle et ses supérieurs jugèrent qu'on pouvait passer outre à cette requête, fondée sur des motifs qui avaient cessé de valoir. Les cahiers furent confiés au Professeur A. O'Rahilly, de l'Université nationale de Dublin, ami personnel du défunt. C'est sur ces notes tout intimes et les souvenirs des témoins de la vie de William Doyle, que le présent livre est fondé. Il a obtenu, dès l'abord, dans le monde anglo-saxon, un succès d'admi-

(1) *Father William Doyle, S. J., 1873-1917*, By Professor Alfred O'Rahilly [*Le Père W. Doyle*, par Alfred O'Rahilly, professeur à l'Université nationale d'Irlande], Londres, Longmans, Green, 2e édition, 1920, 9 shillings.

ration et d'étonnement, on pourrait presque dire de scandale. La vie intime de l'aumônier, connue jusqu'alors de ses seuls supérieurs et de ses guides spirituels, se révélait, en effet, dans cet ouvrage sincère, un prodige d'abnégation, d'austérité, de mortification, un véritable défi lancé au monde moderne. C'était, présentée tout à coup, et sans ménagement d'aucune sorte, « la face hideuse de l'Evangile ». Qu'on en juge par ces quelques citations, prises entre vingt autres. Résumé d'une série de 46 résolutions de détail :

En gros : *a*) ne faites jamais ce qui vous plairait; *b*) refusez-vous toute douceur; *c*) refusez-vous tout plaisir; *d*) faites la chose *parce* qu'elle est dure; *e*) en tout, agissez contre [votre propre sensualité]; (2 février 1909).

Dans les tranchées du Mont Kemmel, en Flandre :

Jésus m'a longtemps pressé de lui donner une nuit entière de prière et de réparation. [En conséquence], la nuit dernière j'ai prié dans ma tranchée du Kemmel de 9 heures du soir à 5 heures du matin (8 heures), la plupart du temps à genoux. Je m'y étais engagé auparavant par un vœu, pour ne pas me laisser aller. Bien qu'ayant eu seulement deux heures de sommeil, je ne suis pas trop fatigué ou trop las aujourd'hui. Jésus veut davantage de ces nuits de prière, d'adoration et de réparation ; (25 octobre 1915).

En pleine campagne, près de Loos, et dans un train de fatigue accablant, sous le feu de l'ennemi :

Discipline le matin. Pas lu de journal. Levé la nuit. Achevé [la récitation de mon office, très fatigué et malade. Dormi par terre. Une heure de] visite au Saint-Sacrement. Cilice. Pas de feu. Fait l'heure sainte. Pas pris de sucre. Mortifié mes yeux plusieurs fois. Porté la ceinture de fer ; (avril 1915).

La nuit dernière, je me levai à minuit, liai mes bras en forme de croix et restai dans la chapelle jusqu'à 3 heures du matin. J'étais fortement tenté de ne pas le faire, le démon me suggérant que, puisque j'étais enrhumé, c'était une folie, etc. ; (27 septembre 1915).

Au cours d'une retraite donnée à Delgany, en 1911, le P. W. Doyle rencontre dans un champ à l'écart, « une forêt de vieilles orties ». Il était nuit.

Je me dévêtis, et marchai de long en large jusqu'à ce que mon corps entier ne fut plus qu'une ampoule, cuisante et envenimée. Les mots ne peuvent décrire la douce mais horrible agonie qui s'ensuivit jusqu'à une heure tardive du jour suivant. Je ne pus fermer les yeux un moment, car à mesure que le poison travaillait mon sang, la fièvre montait et la peine croissait. Alors commença ce que je puis appeler seulement une flagellation, de la tête aux pieds, avec des aiguilles de feu : elle commençait aux pieds et montait jusqu'au visage, et redescendait si régulièrement que j'aurais pu croire qu'une main invisible était à l'œuvre. Plus d'une fois je m'agenouillai et je Lui offris ma vie, car je sentais que je ne pouvais plus vivre, et alors dans ma faiblesse je Le suppliais d'avoir pitié de moi, et cependant l'instant d'après Il me donnait la force de murmurer : « Encore plus, cher Seigneur, mille fois plus pour votre cher amour! »

Ces passages sont ramassés au hasard : disciplines sanglantes, longues prières nocturnes dans le froid, les bras en croix, parfois — comme saint Patrick autrefois, et saint Ignace en une occasion de sa vie au moins, — dans l'eau glacée; lutte jamais terminée contre l'appétit, marches pieds-nus sur des ajoncs ou dans des épines, enfin mortification constante, implacable et défendue par un vœu de « crucifixion », tel fut le programme et la pratique du P. W. Doyle. On conçoit que la terre classique du confort se soit émue au récit de ces faits, qu'on aurait pu croire relégués dans les anciennes hagiographies. Il fallut que, dans la seconde édition, le Professeur O'Rahilly ajoutât un chapitre d'explication apologétique au commentaire perpétuel, déjà excellent, dans lequel il avait enchassé le récit des réparations de son héros.

La meilleure apologie est la vie même du P. Doyle. Ce terrible pénitent, qu'on serait tenté de se représenter comme une sorte de maniaque de la souffrance volontaire, absorbé dans une lutte épuisante et stérile, fut un homme excellent, discret, joyeux, plaisant, ami du rire et des enfants, accessible aux plus humbles, charitable jusqu'à l'héroïsme. Ses élèves, ses pénitents, ses soldats raffolent de lui. Il est le « dear Willie », le boute-en-train des petites fêtes intimes traditionnelles dans son Ordre; il organise supérieurement les sports scolaires; il monte et exerce des saynètes, voire des opérettes; au front, il fait l'admiration de tous,

catholiques, protestants et même Orangistes. Il n'est pas seulement, au témoignage de son chef, le général Hickie, demandant pour lui la *Victoria Cross* (la plus haute distinction militaire britannique) : « un des meilleurs prêtres que j'aie jamais rencontrés, et un des hommes les plus braves qui aient combattu ou servi ici » (en Flandre); il est encore le père des soldats, Anglais et Irlandais, malades ou bien portants, blessés ou déprimés. Il s'occupe des malheureux restes de population française restés dans les villages dévastés; il secourt et réconforte les prisonniers allemands. Qu'on lise seulement ce témoignage d'un soldat orangiste de Belfast, ennemi-né de tout ce qui est catholique et irlanlandais (1) :

Le P. Doyle vivait beaucoup avec nous. Nous ne pouvions sans doute être d'accord avec lui sur ses opinions religieuses, mais nous le vénérions, purement et simplement, pour tout le reste. Il ne savait pas ce que c'est que la peur et il ne savait pas ce que c'est que la bigoterie. Il était aussi prêt à risquer sa vie pour donner une goutte d'eau à un homme de l'Ulster blessé qu'à assister les hommes de sa croyance et de son régiment. Ce n'est pas une fois qu'il risqua sa vie en s'occupant des soldats protestants de l'Ulster, c'est cent fois dans ces tout derniers jours. Les hommes de l'Ulster ont senti sa perte plus vivement que personne, et personne n'était plus prêt à donner des marques de respect au prêtre héros mort que ne l'étaient nos presbytériens de l'Ulster. Le P. Doyle était un vrai chrétien dans tout les sens du mot, et un argument à l'appui de toute foi religieuse. Il ne cherchait jamais à se faciliter les choses...

Et qu'on ne dise pas que nous sommes là en terre d'héroïsme, dans un domaine que les grands aventureux savent maîtriser beaucoup mieux que celui de la vie courante et des occupations de chaque jour. Educateur insigne, missionnaire, directeur très sûr, le P. Doyle savait appliquer à chacun au temps voulu et avec tous les ménagements désirables pour la faiblesse humaine, les enseignements et les secours de son ministère. Il écrit par exemple :

Je crois fermement à [la valeur de] la pénitence corporelle, mais comme à un moyen pour une fin ; (février 1912).

(1) *Glasgow Weekly News*, du 1er septembre 1917 ; dans O'Rahilly, p. 331.

Tout ce qui ressemble à ce que vous appelez de la frénésie (*frenzy*), en matière de pénitence, doit vous être suspect et ne pas être accepté.

En vous pressant d'être généreux, je désire en même temps que vous restiez sensé (*sensible*). Gardez dans l'esprit ces deux règles : 1° si, après un honnête essai, vous trouvez que quelque pratique vous fatigue réellement ou entrave votre travail, abandonnez-là ; 2° soyez sur vos gardes, de peur que votre corps ne soit surmené et que l'esprit n'en souffre, ainsi que le dit le sage saint Ignace. Toute chose n'est pas bonne pour tous... (1912.)

Le *Times*, dans son *Supplément littéraire*, a bien résumé l'impression d'un profane intelligent et sympathique : « Une rare et magnifique nature, un homme qui pratiquait, dans son propre effort vers la sainteté, un ascétisme fervent et parfois à peine raisonnable *(sane)*, et qui gardait cependant, envers les autres, la plus humaine bonté, la tolérance, avec l'humour la plus fantasque... »

Tel étant l'homme, il ne sera pas sans intérêt (après avoir signalé sa biographie à tous ceux qu'intéresse l'ascèse catholique) de poser, à propos de cette vie interrompue violemment en pleine force et livrée à nous toute crue dans les documents les plus authentiques, quelques questions particulières.

Un point de détail qui reste, je l'avoue, mal élucidé pour moi, concerne les *oraisons jaculatoires* multipliées, à un degré qui paraîtrait légendaire dans un ancien document, par le P. W. Doyle.

De son propre aveu, et bien des fois répété, il cherchait, dans cette constante élévation vers Dieu, un moyen de réparation et un témoignage d'amour, une prière incessante et une mortification continuelle. Il disait de cette pratique : « C'est *ma* pénitence, la pénitence de ma vie »; et aussi : « C'est une aide incalculable. » Il la recommandait chaudement aux autres, tout en conseillant d'y aller doucement, par étapes, sans contention. Il écrivait en juillet 1914 à un de ses pénitents : « Si vous trouvez réellement que c'est une tension pour votre tête fatiguée, abandonnez cette pratique! »

Voilà qui est clair. Il n'en reste pas moins que sa pratique, à lui, était déconcertante. M. O'Rahilly a résumé, dans

une note substantielle (1), fondée sur une étude attentive de documents, la marche en avant qui amena son héros à multiplier les « aspirations » *(aspirations, ejaculations)*, pour ainsi dire, à l'infini.

1.300, janvier 1909; 2.000, mai 1909; 3.000, octobre 1909; 4.000, novembre 1910; 5.000, janvier 1911; 6.000, juillet 1911; 10.000, septembre 1911; 15.000, mai 1912; 20.000, août 1913; 60.000, octobre 1914; 90.000, novembre 1914.

Enfin :

Derechef, claire lumière que Dieu me demande de tendre à 100.000 aspirations quotidiennes. Je ressens un vif désir d'adopter cette vie de prière incessante et, en même temps, une crainte et une répugnance en face de ce fardeau, car cela m'engage à ménager chaque minute du jour pour accomplir ma pénitence. Je sens que Jésus demande cela en réparation pour ses prêtres. Avec l'aide de Notre Dame, j'ai commencé aujourd'hui cette grande lutte; (13 décembre 1916).

La conviction croît rapidement en moi que j'accomplis ce que Dieu me demande spécialement en faisant les 100.000 aspirations. Je n'ai pas expérimenté grande peine (ou : ennui, *trouble)* en agissant ainsi pendant les douze jours qui s'achèvent (1er Janvier 1917).

Je constate que je reste au dessous de 100.000 aspirations. Me suis lié par un vœu, pour une semaine, à accomplir le nombre total; (1er février 1917).

Les faits sont donc patents. Comment les expliquer? A prendre les 24 heures du jour, 100.000 aspirations supposent encore plus de 4.000 par heure, plus de 60 par minute. Or, bien qu'il passât, nous le savons, une partie de la nuit en prière, le P. W. Doyle dormait, mangeait, conversait avec les hommes, et beaucoup (les passages ci-dessus se réfèrent à une vie d'aumônier militaire, dont nous savons par tous les témoins, et le héros lui-même, qu'elle était extrêmement chargée).

M. O'Rahilly estime que les aspirations du P. Doyle ne prenaient pas toujours la forme de mots, d'oraisons formulées, qu'elles étaient souvent « une élévation de l'esprit vers Dieu, un battement de cœur plein d'amour, un éclair de l'âme. Dans cette voie, peut-être [le Père] était-il capable

(1) P. 114, note 1.

de tourner tous ses mouvements et toute son activité en une expression délibérée de son amour pour le Christ. Au cours d'une retraite donnée à des prêtres, il notait que l'office ordinaire du bréviaire contient environ 12.000 mots, et il est très probable qu'il comptait lui-même pour une aspition chaque mot dit dévotement. C'est seulement ainsi que nous pouvons expliquer la possibilité de ce qu'il faisait. » Cette explication, ingénieuse et plausible, et celles qui suivent, ne nous satisfont pas entièrement.

Il paraît clair qu'au début de cette carrière incroyable, les aspirations furent distinctement comptées, sinon minutieusement. Ensuite, l'entraînement aidant, et aussi le désir, — si caractérisé, si nettement surnaturel chez le P. Doyle, — de ne vivre *que* pour Dieu, d'éliminer de sa vie tout ce qui n'était pas pour lui, l'ascète en vint à vouloir peupler sa journée de pensées divines et d'actes d'amour de Dieu, à se faire, de la sorte, pour ainsi dire, une cuirasse sans défaut, qu'aucune action intéressée, exclusivement humaine, ou même inutile, oiseuse, ne pût traverser. L'appareil formidable ainsi mis en branle, doit pouvoir se concilier, d'autre part, avec l'enseignement certain, explicite et constamment répété du P. Doyle sur la prière ininterrompue, virtuelle, l'union paisible et constante avec Dieu.

Je pense, écrivait-il par exemple, que Notre Seigneur veut que toute votre journée ne soit qu'un acte continu d'amour et d'union avec Lui *dans votre cœur*, qui n'a pas besoin de mots pour l'exprimer. Votre attitude doit être celle de la mère près du berceau de son petit enfant, perdue en amour et en tendresse, mais ne disant mot, laissant son cœur parler... Rien de plus sanctifiant que cette vie, à laquelle peu, je le crains, atteignent, parce qu'elle implique un constant effort pour réfréner les vagabondage de l'imagination.

Et encore :

Par tous les moyens suivez la direction du Saint Esprit et ne vous liez à rien qui vous soit un empêchement. Laissez-vous seulement « plonger en Dieu » quand vous êtes en sa présence. N'esssayez pas de prier avec des mots, mais aimez-Le, — ce qui est, cela va sans dire, la plus haute prière, — et alors abandonnez-vous à son bon plaisir, que ce soit la consolation ou l'obscurité... En matière de prière, essayez toujours de suivre l'attrait du Saint Esprit .. Essayez de

garder la compagnie de notre divin Maître dans votre cœur tout le long du jour, pensant intérieurement à Lui, — union qui vous apportera mille grâces et vous rendra sa présence bien plus réelle (1).

Il est manifeste que l'homme de ces principes, et de ces pratiques, ne pouvait considérer comme un effort très sanctifiant, voulu de Dieu, demandé par Lui, la répétition machinale d'actes matériels ou de formules. Or, il semble psychologiquement impossible que la multiplication numérique d'*aspirations formulées*, au-delà d'une certaine mesure, n'éteigne pas, ou du moins n'accable pas l'esprit. Chacun peut faire l'expérience sur la plus courte des oraisons jaculatoires, le nom de *Jésus :* il est malaisé, en cinq minutes, de le dire *humainement* plus de 3 à 400 fois; il est difficile de baiser *pieusement,* les pieds d'un crucifix, plus de 3 à 400 fois en cinq minutes. Sans tenir compte de la fatigue croissante, qui rendrait la répétition de tels actes intolérable au bout d'un certain temps, il faudrait donc, pour 4 à 5.000 aspirations de ce genre, au moins une heure; pour 50.000, dix heures; pour 100.000, vingt heures, *en ne faisant que cela* (2).

Puis donc qu'aucun tassement, si intensif qu'on le suppose, ne permet de loger *habituellement* en une journée — « J'ai fait un pacte avec Notre Seigneur pour qu'il me donne une âme pour chaque *millier* d'aspirations *faites en plus des 100.000 quotidiennes* » [13 février 1917] (3); — 100.000 et plus, d'actes matériellement distincts de ce genre (4); puisque, ni le ministère accablant du P. Doyle

(1) A. O'Rahilly, p. 119.

(2) Rappelons qu'il n'y a pas 100.000 secondes dans une journée de 24 heures.

(3) A. O'Rahilly, p. 115. C'est moi qui souligne.

(4) On ne nie pas la possibilité matérielle, absolument parlant. Dans certains métiers, des ouvriers habiles peuvent arriver à fournir un total formidable d'actes distincts ; un pianiste peut, dans une journée, atteindre un nombre de fois incroyable, les différentes touches de son instrument ; on conteste la compossibilité d'une pareille occupation, d'une absorption aussi complète avec une vie humaine, surmenée, apostolique. Or c'est un fait que telle était, à cette époque même (novembre 1916 mars 1917) la vie du P. Doyle : il ne cessait, c'est le témoignage de tous ses compagnons, de visiter les avant-postes, de soigner les malades,

au front, ni les directions certaines de sa vie spirituelle ne se laissent ramener à une suite ininterrompue d'actions machinales, il faut chercher ailleurs l'explication de faits certains.

Pourrait-on conjecturer que la notion d' « aspiration », d'abord réduite à celle d'oraison jaculatoire, formulée, (M. O'Rahilly en a recueilli un bon nombre, parmi celles qui figurent le plus fréquemment dans les cahiers du P. Doyle : « Seigneur, enseignez-moi à prier, à prier toujours... Mon Dieu, vous êtes tout puissant, faites de moi un saint, etc. »), s'élargit peu à peu, jusqu'à valoir pour tout acte d'attention à Dieu? Dans cette hypothèse, une heure d'oraison, une demi-heure ou moins encore, sans distraction volontaire, aurait eu, dans la façon de compter du P. Doyle, par suite d'une convention avec Dieu, une valeur considérable en « aspirations ». On s'expliquerait ainsi le total, à première vue invraisemblable, obtenu dans une journée. Cette conjecture n'est pas absolument gratuite, étant clair par les notes même où le Père s'excite à augmenter, à doubler, etc., le nombre des « aspirations », que le sacrifice, la « pénitence », le « martyre de la prière » ainsi consenti, consistait surtout à sacrifier tout moment de relâche, à supprimer tout vagabondage d'imagination, à utiliser par la prière, *en les consacrant activement à Dieu seul,* des heures ou des moments autrement donnés à des pensées profanes, encore qu'innocentes (1).

Il n'est pas non plus interdit de penser que, au cours même de ses occupations professionnelles d'aumônier :

d'encourager les traînards, de prêcher, de converser, de confesser, d'instruire; écrivait des lettres innombrables, dont beaucoup nous restent, passait une partie des nuits à ensevelir les corps qu'il cherchait dans le « no man's land », etc.

(1) Quand il s'agit d'élever à 50.000 le nombre d'aspirations quotidiennes : « Jésus m'a dit : « Vous devez faire de votre vie un martyre de prière ». *Ceci signifie que je dois donner tout moment libre aux aspirations, etc., bannissant généreusement toutes les pensées inutiles auxquelles je me laisse tant aller* » ; (1er mai 1916). Le passage est très instructif, et l'*etc*, expliqué plus bas (« Je dois *aussi* augmenter beaucoup le temps que je passe à la chapelle »), montre que l'ascète n'était nullement aheurté à l'idée fixe, exclusive, de multiplier à tout prix les « aspirations ».

conversations, confessions, etc., le P. Doyle arrivait à maintenir assez consciente son union avec Dieu pour attribuer à certaines de ces actions, spécialement recueillies, une valeur convenue en « aspirations » (1).

J'avoue ne pouvoir m'expliquer autrement des faits pourtant constants. Si l'on a insisté sur ce point, c'est qu'il est le plus extraordinaire, le plus « aberrant » de la vie spirituelle du P. Doyle, et, humainement parlant, le moins croyable.

Une autre question, beaucoup moins épineuse bien qu'apparemment plus grave, est celle de la discrétion. Le P. Doyle n'a-t-il pas sur ce point contrevenu aux règles si

(1) Des évaluations de ce genre, s'exprimant en chiffres précis et parfois très élevés, se rencontrent dans la pratique quotidienne des prières indulgenciées : une simple invocation peut gagner « trois cents jours » d'indulgence, voire « sept ans et sept quarantaines ». Il paraît vraisemblable que ces façons de dire aient influé sur les évaluations du Père Doyle.

La dévotion des « aspirations » est bien connue des ascètes. Le cardinal Jean Bona, O. Cist., (+ 1674), dans son ouvrage *Via compendii ad Deum*, en a inséré des séries considérables, diversifiées et appliquées à tous les états spirituels, depuis celui des commençants jusqu'à celui des parfaits. Il y en a des milliers (dans l'édition Lehmkuhl, *Opuscula Ascetica selecta Ioannis Card. Bona*, Fribourg en Brisgau, 1911, de la page 281 à 378). Le R. P. H. Watrigant veut bien m'indiquer, dans l'opuscule du P. G. Druzbicki, S. J., (+ 1662) *Negocialio spiritualis seu XXX industriae, etc.*, les paroles suivantes : « Per substitutionem voluntariam vocis, aut signi unius pro multis actionibus, copia meritorum compendio conquiri a nobis potest. » Enfin, je trouve dans le *Traité de la Prière* du moraliste janséniste Pierre Nicole (éd. de Paris, 1724, II, p. 44-46, cité dans H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IV, Paris, 1920, p. 357, note), une critique de « la pratique des Conventions ». Cette pratique suppose « que pour multiplier les actes d'amour de Dieu... il n'y a qu'à convenir avec Dieu que, toutes les fois qu'on fera quelques actions et quelques mouvements extérieurs, on lui marquera par là qu'on l'aime... D'où l'on prétend conclure qu'en donnant cette signification à ses aspirations et à ses respirations, au battement de son cœur, à tous ses pas, Dieu qui entendra sans doute ces signes, les prendra tous pour des actes d'amour. » Nicole déconseille ces pratiques sans les condamner absolument. On voit par ces exemples qu'il existe, en ce genre, une véritable tradition ascétique.

Le caractère coûteux des aspirations du P. W. Doyle ne permet pas de les expliquer entièrement par des « facilités » de ce genre. Toutefois, une « convention » avec Dieu semble seule capable de rendre compte de la matérialité des faits.

magistralement formulées par les Benoît, les Bernard, les Thomas d'Aquin, et dès longtemps courantes dans l'Eglise de Dieu? N'a-t-il pas négligé pour son compte les indications répétées, formelles, de S. Ignace, qui étaient pour lui, par surcroît, des règles positives? N'a-t-il pas quelquefois tenté Dieu? N'a-t-il pas très souvent entrepris de soulever un fardeau « non suavement portable? »

Il est beaucoup plus aisé de justifier sur ce terrain notre héros, qui rentre manifestement dans la catégorie des saints pénitents. M. O'Rahilly l'a fait d'ailleurs excellemment à l'usage du grand public. Plus précisément, on peut distinguer deux périodes, moralement distinctes, dans l'attitude intérieure et extérieure du P. Doyle : la période de formation, et celle de liberté spirituelle. Ces deux périodes sont divisées, en gros, par la retraite qui précéda les derniers vœux du religieux (2 février 1909). A partir de cette époque, le pénitent s'accorde des licences beaucoup plus grandes et, à vrai dire, sous le contrôle persistant mais exercé de haut et intermittent, de ses supérieurs, se livre aux attraits du Saint Esprit.

Il n'en est pas ainsi auparavant : conformément aux traditions les plus certaines de la discrétion spirituelle et à la lettre des Règles de son Ordre, le jeune homme soumet à son confesseur *le détail* de ses mortifications, qui sont celles d'un religieux très fervent, sans plus. Pendant sa troisième année de probation, âgé de trente-quatre ans, déjà prêtre, il examine avec beaucoup de soin les mouvements de son âme, les résume dans les mots : *prière et pénitence*, se *propose en idéal le « troisième degré d'humilité dans toute sa perfection »* ; (1).

Mais tout cela est longuement étudié, devant Dieu, avec l'aide constante d'un directeur éminent, le célèbre P. Adolphe Petit, apôtre du clergé belge (2).

(1) On sait que ce troisième degré, supposant une maîtrise moralement complète des attraits et répugnances de la nature, incline le cœur à rompre cet équilibre (lorsque la volonté de Dieu ne s'affirme pas nettement) dans le sens le plus conforme au mode douloureux choisi par le Christ pour notre rédemption.

(2) Voir A. O'Rahilly, p. 30-64. Il faut noter que le P. Adolphe Petit expliquait à son fervent disciple que « l'esprit du troisième degré d'humilité ne consiste pas tant dans la pratique des austérités que dans l'ab-

Même après sa « conversion » de 1909, alors que, dans la maturité de l'âge, fort d'une formation de vingt années et d'une expérience spirituelle déjà considérable, William Doyle résolut de consulter « le Saint-Esprit en toute chose, et de faire ce qu'Il me suggère, d'écouter ses inspirations, de ne rien lui refuser » (retraite de 1909), il ne s'exempta pas pour autant des règles de la prudence chrétienne et des directions de S. Ignace. Quand il fit, en 1911, « délibérément, et sous peine de péché mortel, le vœu de ne refuser à Jésus aucun sacrifice que je vois clairement qu'il me demande », il en sollicita et en obtint permission. L'année suivante, il profita d'un voyage sur le continent pour soumettre ses voies nouvelles au vénéré P. Adolphe Petit et pour consulter M. l'abbé S. Legueu (éditeur de l'autobiographie de Sœur Gertrude-Marie : *Une mystique de nos jours*, 1910). Bref, il se tint, comme il mit les autres, en garde contre les illusions possibles.

Sa fidélité au Maître intérieur, qui le pousse très vite et à fond dans la voie de l'immolation volontaire la plus continûment crucifiante, est fondée, semble-t-il, en sagesse, par une triple série de considérations : 1° Cette voie est, en général et dans ses lignes essentielles, approuvée par les supérieurs (1); 2° elle est autorisée par l'exemple des saints et, notamment, par l'exemple des saints Irlandais et d'un bon nombre des missionnaires et personnages les plus vénérés de la Compagnie de Jésus; 3° elle est justifiée par

négation de la volonté et du jugement propre, la parfaite abnégation de soi et l'humilité » ; (p. 52).

(1) On lit dans son journal spirituel, sous la date du 2 juillet 1914 (c'est-à-dire en pleine vie d'immolation) : « *Pénitences permises*, etc. .. » Suit une liste. Une autre fois, le Provincial des jésuites d'Irlande commanda au P. Doyle de soumettre la liste de ses mortifications à un Père qu'il lui indiqua. La liste, à l'heureuse surprise de l'intéressé, lui fut remise avec des modifications insignifiantes et le conseil « de suivre les inspirations du Saint Esprit, qui le guidait » ; (p. 72).

La décision finale du P. Doyle en matière de *beurre* (prendre au déjeûner du matin — beaucoup plus important en Irlande que chez nous, — deux bouchées de pain beurré, au lieu de l'abstinence totale), semble plutôt fondée sur le désir de ne pas se singulariser, de ne pas décourager les autres, que sur une concession à l'appétit. Elle reste cependant très notable.

ses fruits, spirituels et même corporels. Ce dernier motif seul mérite considération, parce qu'il est le plus délicat et le plus instructif.

L'attrait vers la mortification la plus constante était, habituellement, chez le P. Doyle, exclusivement surnaturel, accompagné même très souvent de répugnances senties mortelles. « Mon Dieu, écrit-il le 22 octobre 1915, j'étais ce matin au désespoir! Après quelques jours de relâchement dûs partiellement à la maladie, je me suis résolu à reprendre une fois de plus ma vie de crucifixion, mais j'ai trouvé que je ne pouvais plus. Il me semblait avoir perdu toute force, tout courage : je haïssais l'idée seule de cette vie. » Cette répugnance fut vaincue, comme les autres, par un recours aveugle et fervent à la grâce de Dieu. D'autres fois, c'est le respect humain qui est à l'œuvre, ou la crainte de nuire à sa santé, ou simplement le goût : « La pensée d'un déjeuner de pain sec et de thé sans sucre à l'avenir me semblait intolérable »; (28 septembre 1913). Le plus souvent, c'est l'imagination qui, d'avance, présente les sacrifices à consentir comme impossibles, ridicules ou excessifs; mais parfois c'est au cours de la mortification que la chair se plaint et suggère la désertion. Une nuit, le P. Doyle se lève et s'agenouille dans la cave, « pour souffrir du froid ». Il récite son chapelet, les bras en croix. Mais « au troisième mystère, la peine était si grande que je sentais que je ne pouvais absolument plus continuer ». Il tient cependant, « demande, à chaque *Ave*, la force », et achève.

Dans ces conditions, il semble que les indications providentielles méritent créance. Or, ces indications sont très nettes. Les paroles intérieures les plus efficaces encouragent le pénitent dans sa voie :

La nuit dernière, je me levai à 2 heures du matin, tout à fait contre mon gré, et je descendis à la chapelle domestique (Limerick). Il me sembla que Jésus me demandait d'être devant lui comme une victime... Je m'agenouillai en crainte et en tremblement. Agissant sous une forte impulsion, je découvris mes épaules, baissai la tête et priai Jésus de me flageller sans merci et de ne pas m'épargner, puisque j'étais si lâche. Alors il me dit dans mon âme, clairement et puissamment : « Vous êtes votre propre exécuteur. Je vous demande de sacrifier *tout*, ce que vous n'avez jamais fait, bien que l'ayant souvent

promis .. Je veux de vous *un amour souffrant*, toujours, toujours, toujours. Les fêtes et récréations des autres ne sont pas pour vous » ; (10 juillet 1913).

Durant ma méditation, Jésus m'a fait connaître une nouvelle vie, à laquelle Il veut que dorénavant je m'efforce, une vie où je ne dois chercher que souffrance, fatigue et peine ; (septembre 1915).

Mais, de plus, les résultats sont tangibles. La santé du P. Doyle, loin de s'exténuer, s'affermit :

Durant les trois nuits dernières, j'ai dormi sur le plancher sans en ressentir ensuite d'inconvénient, bien que souvent réveillé par la peine ; (20 décembre 1914).

Humainement parlant, je devrais me reposer et me donner un peu de bon ; je me sens si à bout ! Mais Jésus ne le veut pas. Je dois jeter au vent ces pensées de prudence, marcher en avant aveuglément, suivant les inspirations de la grâce et ne regardant pas au prix. *Je suis convaincu que ma santé n'en souffrira pas . l'expérience passée m'a montré que je vais toujours mieux quand je Lui donne tout* ; (1915).

Quant à la paix intérieure et au contentement spirituel consécutifs à cette vie constamment immolée ; paix et joie croissantes à la mesure de cette immolation même, c'était pour le P. Doyle une expérience sans cesse renouvelée. Dès 1909, après les résolutions héroïques :

Je puis honnêtement dire, ajoute le retraitant, que je ne pense pas qu'il y ait pour moi un sacrifice possible à faire que je n'aie pas noté à la fin de ce cahier, de sorte que pour la première fois de ma vie j'ai donné à Jésus absolument tout ce que je pense qu'Il demande de moi. *Déjà j'en goûte la récompense dans la paix profonde et le bonheur que je ressens*, et dans le désir croissant d'être encore et encore plus généreux sur le don de moi.

Aujourd'hui (5 février 1911), priant à la chapelle, il me sembla soudain que j'étais en face d'un passage étroit tout encombré de ronces et d'épines aiguës. Jésus était à mon côté avec une grande croix et je l'entendais me demander de me dépouiller de tout, et, nu comme il était au Calvaire, de prendre cette croix sur mes épaules et de lutter bravement pour me frayer ma route jusqu'au bout du défilé. Je réalisais clairement que cela signifiait force souffrance et que très vite ma chair serait déchirée et saignante sous la morsure des épines. Tout de même, je Lui promis humblement que, m'appuyant sur sa grâce, je ne me défilerais pas en face de ce qu'il me demandait. Même je Le suppliai de

me tirer lui même à travers les ronces, puisque j'étais si lâche... Je me sentis poussé à me résoudre à n'être jamais, autant que possible, sans quelque souffrance corporelle légère, par exemple une chaîne au bras. J'ai fait aussi deux fois le vœu (me liant pour un jour) de ne refuser ce jour-là aucun sacrifice de ceux que je sens réellement que Jésus me demande. *Tout cela m'a donné une grande paix intérieure, et du contentement, avec un nouveau courage, une nouvelle détermination de devenir un saint.*

Après ces exemples, il semblerait puéril de discuter la sagesse surnaturelle des voies, si extraordinaires qu'elles paraissent (1), du Père W. Doyle. Il a pu manifestement se tromper quelquefois; il a pu excéder, ou trop céder à l'étrange ardeur de son tempérament de Celte. Dans l'ensemble, on doit appliquer à sa vie pénitente le mot énigmatique de l'Evangile : « La Sagesse a été justifiée par ses enfants »; l'arbre par ses fruits.

On peut, en finissant, se demander, si, et dans quelle mesure, William Doyle fut un mystique. Manifestement, il ne fut pas surtout tel, mais avant tout un ascète et un pénitent. Comme le vénérable Père Paul Ginhac, dont il traduisit la vie en anglais, l'aumônier de Loos fit surtout consister son amour dans des actes, délibérément voulus ou acceptés, et multipliés sous la motion du Saint Esprit.

Il ne paraît pas qu'on puisse, avec les notes citées par M. O'Rahilly, notes pourtant très copieuses et portant sur toute la vie du P. Doyle, mais spécialement sur la fin, reconstituer un itinéraire mystique de l'âme à Dieu, avec ses étapes classiques, même réduites aux grâces passives essentielles.

Ce n'est pas à dire que, ou le sentiment habituel de la présence de Dieu (2), ou même les communications directes, extraordinaires, entre le Sauveur et son ami crucifié, fassent défaut. La plus touchante peut-être de ces conversations

(1) Lui-même savait et disait que sa vie était particulière en ce point : « Dorénavant ma vie doit être différente, en matière de pénitence, abnégation et prière, de celle des autres qui n'ont pas reçu la grâce spéciale de cet appel » ; (1914).

(2) Voir ci-dessus les passages cités p. 134, 140-41 ; et plus bas, p. 145.

suivit l'épisode des orties, rappelé au commencement de ces pages.

Alors, soudain, quand la peine était le plus grande, une extraordinaire paix, bonheur et joie emplit mon âme, et bien que je ne visse rien avec les yeux soit de l'âme, soit du corps, j'eus la conviction que Jésus se tenait près de moi; — le sentiment certain qu'on a quand une personne est dans une chambre obscure, bien qu'on ne puisse la voir. Ce qui eut lieu, je ne puis le dire, mais il me sembla qu'Il me remerciait d'essayer de supporter cette agonie pour Lui, et alors il sembla me demander ce que je voulais avoir de Lui en retour. « Remplissez mon cœur de votre amour, très cher Seigneur », je me souviens que je dis cela. Et alors je restai sans mouvement, toute souffrance me parut avoir cessé, tandis que Jésus (je ne puis exprimer le fait que de cette sorte), prit son propre Cœur et versa son amour dans le mien jusqu'à ce que le sien semblât presque vide.

Je me souviens encore que je dis : « Seigneur, si c'est bien Vous, donnez-moi une preuve de votre bonté en me guérissant dans la matinée ». Quand j'essayai de me lever, je sentis mes jambes paralysées, je trébuchais comme un homme ivre en allant au couvent (où W. Doyle donnait alors la retraite), je ne pus que murmurer les paroles de la messe. Mais du moment que son Corps sacré toucha mes lèvres, je sentis un changement se faire en moi, et je fus capable de donner les points de méditation du matin comme de coutume. Je souffris tout de bon des suites, mais je crois que Jésus fit un miracle.

C'est là, s'il en fut, une grâce d'oraison (1), mais le ton du récit, et la demande du signe, paraissent indiquer un événement exceptionnel dans la vie du Père Doyle.

Il existe dans ses notes spirituelles, un grand nombre de *paroles intérieures*, dont l'efficacité montre assez qu'elles furent authentiques; mais le caractère actif, militant, coûteux et conquis (par des grâces demandées et accordées au moment même), de cette vie admirable, éclate à toutes les pages. Ce ne sont nullement les caractéristiques de l'oraison passive. Quand il s'agit « d'augmenter en lui la vie d'union intime avec Dieu », le Père Doyle se fixe ces règles :

1. — Constant et profond recueillement;

2 — Garder, si possible, mes pensées toujours centrées sur Jésus, dans mon cœur;

(1) Il faut en dire autant de la vision du défilé plein d'épines, transcrite plus haut.

3. — Eviter la sollicitude et l'anxiété sur les choses à venir;
4. — Eviter les conversations inutiles;
5. — Garder très soigneusement mes yeux, ne lisant ni ne regardant ce qu'il est inutile de lire ou de voir; (Janvier 1913).

Directives excellentes et, négativement au moins, préparation la meilleure (s'il existe une préparation réelle) aux grâces de contemplation. On ne peut, toutefois, en les lisant, se défendre de penser que l'homme qui se traçait ces règles, après vingt ans de vie très fervente et quatre de vie héroïque, n'aurait pas eu besoin de se les donner, — ou se les serait assignées dans un autre but : celui, par exemple, de rester fidèle à Dieu — s'il avait été plus familier avec les grâces passives d'oraison. De quelque façon qu'on explique les faits, la prodigieuse et laborieuse multiplication des « aspirations » dont il a été parlé plus haut, va dans le même sens : un martyre si actif n'est-il pas ce qu'on peut concevoir de plus opposé à la tendance ordinaire des âmes mystiques?

Il n'est pas interdit de penser que si la vie du Père Doyle, au lieu d'être violemment brisée, à quarante-trois ans, par une mort glorieuse, avait atteint sa mesure normale, elle se serait, comme celle d'un grand nombre de saints, détendue et simplifiée. L'austérité du Bienheureux Henri Suso, par exemple, très comparable à la sienne, se fondit peu à peu dans une sérénité plus apaisée. Dieu se contenta, pour l'ascète irlandais, de la crucifixion, dont il lui avait inspiré de faire le vœu formel. « La plénitude de l'âge du Christ », « la configuration de sa vie » à celle de Jésus, fut consommée, pour le Père Doyle, au Calvaire. C'est dans un monde meilleur que lui fut donné en abondance l'esprit de la résurrection, de la joie intérieure rayonnante et apparemment sans efforts, qui couronne, chez d'autres saints, la période héroïque et crucifiée. Il était bon sans doute qu'à une époque où « beaucoup marchent — je le dis en pleurant, — ennemis de la croix du Christ », ce modèle d'austérité, cet ami des jours sanglants, mourut dans l'exercice des vertus coûteuses que cette vocation implique, et, pour ainsi dire, les armes à la main.

En face de cette vie et de cette mort, on trouvera sans

doute un peu vaine la question de savoir si le Père W. Doyle fut, oui ou non, un mystique. En attendant que des documents et des témoignages nouveaux jettent plus de jour sur ce petit problème de classification spirituelle, on s'arrêtera peut-être à cette conclusion. Si l'on réserve le nom de mystique à une vie humaine où, normalement et habituellement, l'âme est plus *agie* qu'agissante; où la purification des puissances de l'âme s'opère, et surtout s'achève, moyennant une opération divine plutôt subie par l'homme qu'accomplie laborieusement par lui sous l'inspiration de la grâce; où une connaissance d'un ordre spécial, générale et savoureuse, informulée, affective, donnant parfois l'impression d'être immédiate, se substitue dans une large mesure à notre connaissance ordinaire des choses divines, il ne conste pas que le P. Doyle ait été un mystique. Il semble plutôt que non; l'élément actif, militant et multiple, prédominant nettement dans sa carrière sur l'élément passif, contemplatif, unitif.

Mais veut-on élargir, comme il semble bien qu'on le doive, la notion de vie mystique? Veut-on la mesurer à l'amplitude et à la diversité des appels divins? Veut-on l'appliquer à toute existence humaine où l'action privilégiée du Christ et du Saint Esprit est visible, lisible, manifeste; se fait sentir puissamment, habituellement et souvent sans intermédiaire humain, — tout en provoquant, selon les tempéraments et les vocations, des réactions plus ou moins actives, des sujétions plus ou moins senties? Alors, il faut dire sans hésiter que la vie du Père Doyle fut celle d'un grand mystique, comme il semble bien qu'elle fut celle d'un saint. La prière suivante, écrite en janvier 1911, est en tout cas bien caractéristique des rapports du Christ avec son ami. On ne saurait mieux résumer la vocation du Père William et la leçon maîtresse de sa vie.

Mon cher aimant Jésus, que demandez-vous de moi? Vous semblez jamais ne me laisser seul — grâce éternelle vous en soit rendue! mais vous restez là à demander, demander, demander. J'ai essayé dernièrement de faire pas mal de choses pour vous, et j'ai fait maints petits sacrifices qui m'ont pas mal coûté, mais vous ne semblez pas encore satisfait de moi, et vous me demandez davantage.

La même pensée me hante constamment, revient sans cesse; j'ai beau la combattre, je ne puis m'en délivrer ou me cacher à moi-même

ce que vous me demandez réellement. Je le réalise mieux et plus, chaque jour. Mais, mon doux Jésus, je suis si effrayé, je suis si lâche, si attendri sur moi-même et mes propres aises, que je reste hésitant et refusant de me rendre à vous, et de faire ce que vous me demandez.

Laissez-moi vous dire ce que je pense que c'est. Vous demandez de m'immoler moi-même à votre bon plaisir; de devenir votre victime en m'infligeant des souffrances; de me crucifier par tous les moyens; de ne rester jamais si c'est possible sans une peine ou une gêne; de mourir à moi-même et à mon amour du bien être et du confort; de m'accorder ce qui est nécessaire pour vivre, sans plus (et je pense que ce nécessaire pourrait être largement réduit sans dommage pour ma santé); de crucifier mon corps par toutes les voies imaginables, supportant la chaleur, le froid, les petites souffrances, sans soulagement, constamment; toujours, si c'est possible, portant quelqu'instrument de pénitence; de crucifier mon appétit en essayant de prendre aussi peu de douceurs que possible; de crucifier mes yeux par une modestie vigilante; d'abandonner tout confortable, toute indulgence à mon endroit; de sacrifier mon amour des aises, mon goût de dormir à certains moments; de travailler, de peiner pour les âmes, de souffrir, de prier — toujours. Mon Jésus, me trompai-je? N'est-ce pas ce que vous voulez de moi et m'avez demandé si longtemps?

Je sens que c'est cela. Car la pensée d'une telle vie, si naturellement effrayante, me remplit de joie; car je sais que je ne pourrais en accomplir même une parcelle par mes propres forces, et que tout sera l'œuvre de votre grâce et de votre amour. J'ai éprouvé également que, plus je donne, plus je fais, plus je souffre, et plus fort devient cet attrait.

Jésus, vous savez mon attrait pour devenir un saint. Vous savez quelle est ma soif de mourir en martyr. Aidez-moi à prouver que ces désirs sont sérieux, en vivant cette vie de martyre. O Jésus aimant, aidez-moi maintenant à ne plus combattre contre vous... Jésus, aidez-moi!

Paris Léonce de Grandmaison

LE CHRIST « TOUT EN TOUT »

Le rôle « cosmologique » du Christ et le rapport spécial qui existe entre lui et l'humanité, ne sont pas souvent proposés comme source intime de vie spirituelle. La pratique de la présence de Dieu est préconisée — et à bon droit — par

les auteurs de spiritualité, comme un grand moyen de sanctification, et une source intarissable de paix et de joie pour tous ceux qui veulent progresser dans la vie surnaturelle.

On ne peut cependant s'empêcher de penser que dans le Nouveau Testament, le grand fait — le grand mystère — du Christ est proposé comme étant la principale source de vie du chrétien, le fondement de l'ascétisme et le but, la fin, de l'union mystique. De fait, on peut dire que l'incorporation dans le Christ, offre les mêmes avantages que l'abstraite pensée de l'omniprésence et de l'omniscience de la Divinité, tout en y ajoutant l'élément humain d'intimité et d'amour fraternel :

> Mais ces biens qui étaient pour moi de précieux avantages, je les ai considérés comme un préjudice *à cause du Christ*. Et même je tiens toutes choses comme un préjudice eu égard au prix éminent de la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur. Pour son amour j'ai voulu tout perdre, regardant tout comme de la balayure, *afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui*... afin de le connaître lui et la vertu de sa résurrection, d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui étant configuré dans sa mort... Je presse ma course, dans l'espoir de saisir ce pour quoi j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus... je cours droit au but, vers le prix où là-haut Dieu m'appelle *dans le Christ Jésus* (Phil., III, 7-14).

Dans la Somme contre les Gentils (1), saint Thomas d'Aquin explique comment toute chose tend vers Dieu, d'une façon qui éclaire beaucoup la conception du Christ dans le Nouveau Testament. Il montre que tous les êtres sont en constant effort vers un achèvement, un but, une fin en perspective, un bien à atteindre, une réalisation plus parfaite d'eux-mêmes — peu importe du reste le terme choisi ; tous les êtres donc, par leur activité, tendent à une plus grande approximation, une plus parfaite expression, de la ressemblance avec Dieu en eux. Cet effort naturel est nécessairement plus faible et plus mesquin dans les formes moins complexes de l'existence; plus puissant et de plus grande envergure dans les plus hauts degrés de la création.

Toute tendance naturelle est faite, non seulement de déve-

(1) III, 2, 17-24 (particulièrement 19-20), 25, 27.

loppement propre, mais aussi d'influence, coordonnée, proportionnée aux puissances naturelles qu'elle exprime. En réalité, les créatures croissent de plus en plus en perfection, autant par la nature et l'étendue de leurs sphères d'activité que par la complexité de leur organisme.

Inutile d'expliquer que les créatures intelligentes dominent les êtres inanimés ou sensibles; et parmi les créatures intelligentes elles-mêmes on distingue généralement des degrés proportionnés à l'influence que chacune exerce sur les autres : c'est-à-dire en proportion de leur ressemblance, de leur participation à l'influence de Dieu pénétrant tout dans l'univers, aussi bien qu'en raison de leur manière plus parfaite de représenter son Essence infinie. L'homme est donc un microscome (2) non seulement par son organisation complexe reproduisant comme en miniature les traits essentiels de toute la création visible, mais aussi, et peut-être dans un sens plus vrai, par son intelligence et sa volonté qui le rendent capable d'embrasser, d'influencer, de représenter le monde des choses visibles. En vérité, Dieu fait l'homme à sa propre image et ressemblance d'une façon très spéciale, lui donnant empire sur toute la terre et sur toute créature qui rampe sur ta terre :

> Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail et sur toute la terre, et sur tout reptile rampant sur la terre (Gen., I, 26).

Les anges aussi, l'Ecriture nous le révèle, ont leur place comme esprits serviteurs (3) dans cette grande manifestation et cet harmonieux déploiement de la Divinité, infiniment variée dans son unité et sa simplicité : variété infinie de l'unique vérité, multiplicité inépuisable de l'unique activité, ineffable et incessante effusion de l'unique amour.

La révélation de la Grâce grandit encore cette réalité (4). L'intelligence d'une créature, si pénétrante soit-elle, reste nécessairement limitée à cette connaissance de Dieu qu'elle

(2) *Summa*, I, q. 91, a 1 ; q. 96, a. 2.
(3) Mt. xiii, 38, 39 ; xviii, 10 ; Lc. i, 11, 26 ; Act., xii, 7.
(4) *Contra Gentes*, III, 57-63.

peut puiser en elle et dans les autres intelligences et êtres, créés, limités comme elle. Jamais elle ne pourra pénétrer, bien moins encore étreindre, la vérité sans limite, l'essence divine. Pour Dieu, il est lui-même intelligence infinie, et son essence, infinie intelligibilité : il se connaît lui-même en lui-même et par sa propre essence : de lui, aucune représentation ne saurait être adéquate. Si jamais créatures devaient voir l'essence de Dieu — et aucune ne pouvait avoir droit à un tel privilège — il fallait nécessairement que les limitations de l'intelligence créée fussent écartées par une participation actuelle à la nature divine, de façon à voir Dieu en Dieu, comme il est et comme il se connaît lui-même :

Sa divine puissance nous a accordé tous les dons de la vie et de la piété... ses précieuses et incommensurables promesses, afin de nous rendre participants de la nature divine (2 Pet., I, 3, 4).

Lorsqu'il viendra, nous lui serons semblables, car nous le verrons comme il est (1 Ioan., III, 2).

De là les lamentations des âmes contemplatives, si bien exprimées par S. Jean de la Croix :

Ah! qui pourra me guérir!
Achève de te livrer sans feinte :
Ne m'envoie plus donc
De ces messagers
Qui ne savent me dire ce que je désire (*Cantique spirituel*, 6).
Réjouissons-nous, ô mon bien-Aimé!
Allons-nous voir nous-mêmes dans ta beauté (*Ibid.*, 36) (5).

Chose significative, le Bien-Aimé dont parle ici S. Jean, est le Verbe, le Fils de Dieu, l'Epoux. Là, nous dit-il, le Père se rassasie dans une gloire infinie : car, en nul autre lieu n'est sa demeure, par nul autre être il n'est compris, que dans et par son Fils bien-aimé, dans lequel il se repose, lui communiquant pleinement son essence, dans le « midi » de l'éternité où le Père engendre et le Fils est engendré.

(5) « Je te verrai, toi, dans ta beauté, et moi-même dans ta beauté ; et toi tu me verras dans ta beauté ; et je me verrai en toi dans ta beauté, et tu te verras en moi dans ta beauté ». (Str. 36, explication).

Et de fait il semble que c'est bien là le point de vue des écrivains du Nouveau Testament : dans le Christ tout a été créé, dans les cieux et sur la terre... par lui et pour lui; et en lui tout subsiste. Et il est la tête du corps de l'Eglise..., en sorte qu'en lui demeure toute plénitude : tout le créé, aussi bien que tout le divin (6).

I. *Le Christ est la plénitude de la Divinité* (τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος).

La divinité du Christ n'est pas à démontrer ici. Tout homme qu'il est, semblable à nous en toute chose, le péché excepté (7), il est l'objet de l'adoration, de l'action de grâces, de la gloire, comme Dieu (8); le seul Seigneur (9), le même que Yahwé (10), Dieu élevé au-dessus de toutes choses (11), notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ (12). Il possède tous les attributs divins : éternel (13), immuable (14), tout-puissant (15), immense (16), infini (17); à lui les prières sont adressées (18); de lui viennent grâce, miséricorde et salut (19); devant lui tout genou doit fléchir, au ciel, sur terre et en enfer, comme pour l'adorable majesté de Dieu (20).

(6) Col. i, 15 : πρωτότοκος πάσης κτίσεως ; ii, 9. ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.

(7) La Sainte Ecriture souligne le fait que l'humanité du Christ est un élément essentiel pour sa mission : un homme, Rom. v, 15 ; fait d'une femme Gal. iv, 4 ; ayant un corps matériel, Col. i, 22, comme second Adam, 1 Cor, xv, 45 ; comme médiateur, Heb. viii, 6, 1 Tim. ii, 5 ; comme prêtre. Heb. iv, 15, etc.

(8) Rom. ix, 5 ; xvi, 27 ; 1 Tim. iii, 16 ; 2 Tim. ix, 18 ; Eph. v, 14.

(9) 1 Cor. viii, 6.

(10) 1 Cor. x, 4-9 ; ii, 16 ; , 21 ix; Rom. x, 13.

(11) Rom. ix, 5.

(12) Tit. ii, 13.

(13) Col. i, 15-17.

(14) Phil. ii, 6.

(15) Col. i, 16.

(16) Eph. iv, 10 ; Col. ii, 10.

(17) Col. ii, 9.

(18) 2 Cor. xii, 8, 9 ; Rom. x, 12-14 ; 1 Cor. i, 2.

(19) Rom. i, 7 ; etc.

(20) Phil. ii, 20.

Revendiquant et exerçant des pouvoirs divins (21), égal en tout à Dieu le Père (22), il existe éternellement dans son sein (23), en intime et parfaite communauté de connaissance, de puissance et d'essence même (24).

Il est la Parole, le λόγος (25), l'expression de l'esssence même du Père. Il est l'Image, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (26); comme l'empreinte vivante, l'exacte reproduction et portrait — non une copie (27) — de l'essence du Père; un portrait imprimé en lui, comme par un sceau, τὸ χάρακτηρ (28), par le Père lui-même et qui est sa propre essence. Il est le Fils, en éternelle génération; *le* Fils, ὁ υἱός (29), de Dieu le Père, le fils dans un sens spécial et exclusif (30), l'unique, μονογενὴς Θεός (31), le fils bien-aimé de Dieu, ὁ Ἠγαπημένος, ὁ ἀγαπητός (32), en parfaite réciprocité de connaissance, d'action et d'amour (33). Il est l'éclat de la gloire de Dieu, ἀπαύγασμα τῆς δόξης (34), la gloire et l'éclat même de Dieu, la splendeur, la beauté, la majesté toujours actuelle de Dieu.

(21) Mt xii, 6, 8 ; xiii, 41 ; xvi, 27 ; xxv, 31 ; x, 37 ; xi, 27 ; xxvi, 63, 64 ; xxi, 33-45 et les passages parallèles.

(22) Tout ce qui appartient exclusivement à Dieu, appartient au Christ : Mt. xi, 27 ; xxviii, 18 ; Ioan. xvii, 10 ; à lui est le tribunal de Dieu (Rom. xiv, 10 ; 2 Cor. v, 10), l'Evangile (Rom. i, 6 : xv, 16 ; i, 9 ; xv, 19), l'Eglise (1 Cor. i, 2 ; x, 32 ; Rom. xvi, 16 ; Act. xx, 28), le royaume (Eph. v, 5), l'Esprit de Dieu (Rom. viii, 9-14)...

(23) Ioan. i, 1 ; viii, 58 ; xii, 45 ; xiv, 9, 20 ; x, 38.

(24) Ioan. iii, 35 ; v, 21, 23, 26 ; vii, 19 ; xiv, 10 ; x, 38 ; xiv, 20.

(25) Ioan. I, 1, 14 ; 1 Ioan. I, 1-2 ; Heb. 1, 3.

(26) 2 Cor. IV, 4 ; Col. I, 15.

(27) εἰκὼν, μίμημα, ἀπεικόνισμα, mais non σφραγίς.

(28) Heb. i, 3.

(29) Heb. i, 5 ; V, 5 ; 2 Cor. i, 19.

(30) Rom. viii, 3, 32 ; Heb. iii, 1-6.

(31) Ioan. i, 14, 18 ; iii, 16, 18 ; 1 Ioan. iv, 9 ; Heb. xi, 1 7. *Unigenitus unicus* : seul de son espèce, distinct de tout autre.

(32) Mt. iii, 17 ; xvii, 5 ; Ioan., passim ; Eph. i, 6 ; Col. i, 13 ; le Fils de son amour, ὁ Υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

(33) Mt xi, 27 ; Ioan. i, 1 ; x, 15 ; Col. i, 19 ; ii, 9 : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος.

(34) Heb. i, 3 (cf. Sap. vii, 26) ; *lumen de lumine*, lumière sans ombre et sans noyau obscur.

II. *Le Christ est l'harmonie de la création* (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν).

Etant Dieu le Verbe, l'image, la représentation et l'expression de l'essence de Dieu, la création lui est attribuée à un titre spécial (35) bien qu'elle soit l'œuvre de l'unique puissance des trois Personnes. Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait (36). Dans les cieux et sur la terre, choses visibles et invibles, trônes, dominations, puissances ou principautés, toutes choses ont été créées en lui et pour lui (37). A lui aussi est attribuée la conservation de toute la création (38). Il est donc Seigneur dans un sens spécial : cause efficiente, exemplaire et finale de tout (39). Il est une incessante manifestation de la Divinité à nous ses créatures (40); la « Shekinah » (41) de l'Ancien Testament, dans le sens le plus large; la pierre spirituelle (42) guidant non seulement Israël, mais toutes choses; le Dieu dressant sa tente au milieu de nous (43), l'Emmanuel (44) dans lequel nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes (45), l'invisible Dieu, le Père se manifestant dans ses créatures visibles (46), de l'apôtre S. Paul.

Bien plus, comme Logos (47), la parole créatrice et la

(35) Heb. i, 3 (xi, 3) ; ii, 10.

(36) Ioan. i, 3.

(37) Col. i, 16, 17 : cause efficiente, exemplaire et finale de tout. Cf. 1 Cor. viii, 6.

(38) Heb. i, 2, 3 (Col. i, 17) : φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

(39) Heb. i, 10 : in omnibus ipse primatum tenens (1 Cor. viii, 6; xv, 20 ; Col. i, 18; Apoc. i, 5).

(40) Ioan. i, 14 ; 1 Ioan. i, 1-2 , Heb. i, 1.

(41) Exod. xiii, 21 : la colonne de fumée manifestant la présence et la gloire de Dieu : σκηνή, cf. Ioan. i, 14, 9, Apoc. xxi, 3 — δόξα, cf. Ioan. i, 14 ; Eph. i, 17; 1 Pet. iv, 14.

(42) 1 Cor. x, 4.

(43) Ioan. i, 14.

(44) Mt i, 23.

(45) Act. xvii, 28.

(46) Rom. i, 19-20.

(47) « Graece multa significat : nam et verbum est, et ratio, et supputatio, et causa uniuscuiusque rei, per quam sunt singula quae subsistunt, quae universa recta intelligimus in Christo. » S. JÉRÔME, *Ep.* 53, *ad Paulin.*, n. 4, M. 22, 543).

révélation efficiente de la divinité, c'est lui qui donne une définition et un sens à tout l'univers, τὰ πάντα. Il conserve les choses, les maintient unies entre elles, donne harmonie et solidité à l'ensemble (48) ; en fait un reflet unique aux mille couleurs des gloires et beautés de la divinité, le « cosmos » de Dieu et non un chaos (49). Il est donc le premier né, antérieur à tout, le premier principe et le fondement de tout l'ensemble de la création, son lien et sa merveilleuse harmonie (50).

Nous avons déjà rappelé combien la théologie scolastique insiste sur l'harmonie et l'unité des créatures, terrestres et célestes, hautes et basses, petites et grandes — reflets innombrables de l'unique splendeur infinie — chacune à sa manière et toutes ensemble, cantique vivant à la gloire du Dieu vivant. De ce point de vue aussi, la signification du Christ est claire. L'homme est le lien entre esprit et matière. Les anges eux-mêmes sont des esprits serviteurs qui coopèrent avec l'homme à ce grand rôle, faire prendre une part aux créatures visibles de Dieu dans ce mouvement vivant, cette pulsation organique et ce tressaillement d'amour de l'univers vers celui qui l'a fait. S'il n'y avait pas eu de péché, Adam, chef de la race, aurait été le glorieux prêtre de l'univers. Ce n'était pas une question oiseuse que se posaient scolastiques et contemplatifs, lorsqu'ils discutaient si, même alors, le Verbe ne se serait pas incarné. Qui oserait en nier la convenance, en voyant l'infinie condescendance de Dieu? Qui oserait affirmer que seul le péché peut amener Dieu et l'univers à cette ineffable union qui est réalisée dans le Christ?

(48) Col. i, 17 : συνέστηκεν τὰ πάντα ἐν αὐτῷ : corpus unum, integrum, perfectum, secum consentiens esse et manere.

(49) Comparer Apoc. iv, 3-11 ; v, 8-14.

(50) Πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (S. Justin, *Dialog.* n. 100). Cf. Col. i, 16, 17 ; Eph. i, 21 ; Heb. iii, 1-6. πρωτότοκος implique souveraineté aussi bien que priorité (préexistence absolue) : Heb. i, 2 (xii, 23) ; Ps. lxxxviii, 28.

III. *Le Christ est la plénitude de la grâce* (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου).

La Sainte Ecriture nous révèle Satan, tout porte-lumière qu'il était, rejetant par orgueil sa dignité et sa vraie vie, et avec lui une multitude d'esprits, pour être plongés dans l'horreur des ténèbres, pour retomber sur eux-mêmes dans une mort sans fin (51). Nous apprenons aussi comment notre premier père ne sut pas assurer à la race humaine le don des dons, le plus gratuit, le plus généreux, le plus aimant, que nous offrait notre Père du ciel (52). Alors le flot du péché pénètre la création de Dieu, changée maintenant en un terrible champ de bataille (53); toute la création gémit jusqu'aujourd'hui, asservie, faite malgré elle instrument de péché (54). Tout semble désespéré : enfants prédestinés de Dieu, les hommes deviennent enfants de colère (55); de Seigneur de la création et chef du monde matériel, résumant pour ainsi dire en lui toute la série des êtres créés, glorieuse représentation de la beauté, de la majesté, de la bonté et de l'amour, le genre humain se réduit lui-même à l'état d'esclavage (56), vis-à-vis de ces mêmes créatures qu'il était destiné à gouverner et à présenter devant le trône de Dieu. L'homme devient un agent de chaos, de désordre, de ténèbres et de mort : simple instrument de Satan (57).

Le Christ, au contraire, remporte la victoire et acquiert un titre de plus à la prééminence, la restauration de l'univers (58). De même qu'il est, en raison de sa nature, le point

(51) Lc. x, 18.

(52) Gen. iii; Rom. v, 12...

(53) Cf. Ioan. ix, 39 : une « crise », une séparation. Comparer Lc. xi, 23; Eph. vi, 12, col. ii, 15.

(54) Les images employées par S. Paul sont puissantes : la création matérielle attend, espère, est impatiente, ne veut pas se soumettre; elle gémit sous la violence ; elle souffre des douleurs comme dans un enfantement, à cause du péché, de la vanité, de l'usage profane qui est fait d'elle. Rom, viii, 19-23.

(55) Eph. ii, 2-3 ; v, 6 ; col. iii, 6.

(56) Rom. vi.

(57) Rom. vii, 14 ; Mt xiii, 38 ; Ioan. viii, 44 ; 2 Tim. ii, 26 ; 1 Pet, v, 8.

(58) La fonction du Christ est ainsi unique dans l'univers : tout ce qui est fait doit être fait par lui et en lui : Col. ii, 10; iii, 17 ; Ioan. xiv, 6 ; iii, 36 ; Act. iv, 12. Eph. i, 10.

de départ et le terme et de toute la création, de même, par son Incarnation, il se soumet la nature entière (59), réconciliant toutes choses avec Dieu par le sang de sa croix (60), rassemblant, résumant, récapitulant tout en lui-même (61).

Car l'attente profonde et ardente de la création appelle la manifestation des enfants de Dieu. Car la création a été assujettie à la vanité, — non de plein gré, mais par la volonté de celui qui le lui ordonna, — en lui donnant l'espérance qu'elle aussi sera un jour affranchie de la corruption pour avoir part à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Nous savons, en effet, que la création tout entière, jusqu'à ce jour, gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. Et ce n'est pas elle même seulement : mais nous aussi... nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps (Rom., VIII. 19-23).

Car il a plu au Père de faire habiter en lui toute plénitude et de réconcilier par lui toutes choses en les ramenant vers lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, dis-je, et ce qui est dans la terre, et ce qui est dans les cieux (Col., I, 19-20) ; nous ayant fait connaître le mystère de sa volonté selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le réaliser dans la plénitude des temps, de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont aux cieux et celles qui sont sur la terre (Eph., I, 9-10); — un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes ; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes (1 Cor, VIII, 6) — le complément de celui qui se complète entièrement en tout (Eph., I, 23) — le Christ tout et en tout (Col., III, 11).

Liturgie et cérémonial catholiques, enseignement et pratique catholiques, du simple signe de la croix jusqu'au beau et délicieux chant de joie du Samedi Saint, sont saturés par cette grande idée du Christ renouvelant tout, remplissant et accomplissant tout (62). Lui seul peut jeter un pont à travers l'abîme qui sépare la terre du ciel, étant à la fois le plus bas et le plus haut (63), Dieu et cependant chef de cette

(59) 1 Cor. xv, 28.

(60) Col. i, 20 ; Act. xx, 28.

(61) Eph. i, 10 : ἀνακεφαλαίωσις ; 1 Cor. viii, 6.

(62) Eph. i, 22, 23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου : qui omnia in omnibus adimplet ; qui omnimode adimpletur ; qui omnia in omnibus adimpletur..

(63) Au-dessous de lui, les anges montent et descendent (Ioan. i, 51) pour le servir (Mt iv, 11 ; Lc. xxii, 43), car il est au-dessus de tous les cieux (Heb. i-ii), et cependant pour un temps il a été fait leur inférieur (Heb. ii, 9).

chair de péché (64), de cette humanité déchue, qui a voué l'univers lui-même au désordre et à la déformation. Lui seul est l'ἀρχηγός qui peut porter toutes choses à l'idéal et à la perfection (65).

Non moins merveilleuse est la façon dont cette restauration fut accomplie et est encore accomplie jusqu'à la consommation de tout (66). Grand assurément est le mystère de pitié : qui fut manifesté dans la chair, justifié en esprit, vu des anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, reçu dans la gloire (67). Quand fut venu la plénitude des temps (68), que la dévastation et le naufrage furent pleinement évidents (69), l'orgueil de l'homme broyé dans la honte et l'absolue impuissance où il s'était réduit (70), Dieu montra son amour pour nous : alors que nous étions encore faibles — que dis-je, alors que nous étions encore pécheurs, ses ennemis (71) — Dieu envoya son Fils unique mourir pour nous (72). Son Fils qui, existant dans la nature même de Dieu (73), n'a pas considéré comme une proie d'être l'égal de Dieu et de recevoir tout honneur, adoration et gloire dus à sa grandeur (74), mais se dépouilla lui-même de tous ses titres aux hommages (75) et prit notre nature,

(64) Rom. viii, 3.

(65) Heb. vii, 28 : Υἱον εἰς τὸνα αἰῶνα τετελειωμένον. Cf. ii, 10 ; v, 9; x, 14.

(66) Eph. iii, 1-13 ; i, 9-10 ; 1 Cor. ii, 7-10 ; col. i, 24-27 ; Rom, xvi, 25-26.

(67) 1 Tim, iii, 16.

(68) Gal. iv, 4 ; Eph. i, 10 ; quatre époques dans l'histoire de l'humanité, venant se grouper autour du calvaire comme centre : 1 Loi de nature : Rom. i, 18-20 ; Gal. iv, 9. — 2. Age des promesses faites à Abraham, Rom. iv, 13-16 ; Gal. iii, 8, 16. — 3. L'alliance : Rom. vii ; Gal. iii, 10-19. — 4. Le mystère de Dieu, le Christ : 2 Cor. v, 19. Cf. note 66.

(69) Gal. iii, 22.

(70) Rom. vii, 7-25.

(71) Rom. v, 5-8.

(72) Tit. iii, 4-7.

(73) Phil. ii, 6 : cum esset ac sit in natura Dei (verus Deus).

(74) Phil. ii, 6. « In effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum, accepta e figie servi in similitudine hominis (factus), et figura inventus homo ». TERTULLIEN, *Adv. Marcion.* V, 20.

(75) Phil. ii, 7. « Semetipsum exinanivit, non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat : quia formam servi accepit. » S. AMBROISE, *de fide*, II, 8. — Πῶς ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών. S. CHRYSOSTOME, *in Phil.*, hom. VI, VII.

dans la similitude de la chair de péché (76), en devenant la tête et le chef responsable (77). Le Fils immaculé de Dieu, le Saint de Dieu, le Juste (78), devint « péché » pour nous (79), tête d'une race de pécheurs, second Adam (80), par une seconde Eve immaculée, afin que nous puissions, à son contact, avec lui et en lui (81) être réconciliés avec le Père (82), devenant justes d'une justice qui n'est pas de nous (83), mais qui vient du Père (84), par le sang de Jésus-Christ (85).

O très sage Amour! Chair et sang
Ayant en Adam failli,
Lutteraient encore contre l'ennemi,
Lutteraient et prévaudraient...

(76) Rom. viii, 3; Ioan. i, 14 ; Col. i, 19 ; ii, 9 ; Heb. ii, 11-18.

(77) 1 Cor. xv, 22 (Rom. v, 17 ; viii, 29), Col. i, 18 ; Heb. ii, 17 ; iv, 14 ; v, 1-10 ; 1 Tim. ii, 5.

(78) L'absence de péché dans le Christ est soulignée : comme un fait (Ioan. viii, 46), comme essentielle à son rôle en tant que victime (1 Pet. i, 19 ; iii, 18), en tant que prêtre (Heb. ii, 14-18 ; iv, 15 ; vii, 26 ; ix, 14, 28).

(79) Etant sans péché il peut uniquement devenir « péché » (mais non un pécheur), c'est-à-dire le chef d'une race de pécheurs (2 Cor. v, 21), à cause de nous, non à notre place (ὑπὲρ, non ἀντί) : de la sorte, bien que le péché ne puisse le souiller (Heb. iv, 15 ; 2 Cor. v, 21), nous pouvons par contact avec lui et en lui, devenir justes.

(80) Rom. v, 12-14. 2 Cor. v, 14, 21 ; Gal. iii, 13, 14, 16 ; 1 Cor. xv, 45.

(81) C'est-à-dire par incorporation en lui : complantati (Rom. vi, 5), concorporales (Eph. iii, 6), conviventes (Rom. vi 8 ; 2 Cor. vii, 3 ; 2 Tim. ii, 11) ; configurati (Phil. iii, 10 ; conformes (Phil. iii, 21 ; Rom. viii, 29), coedificati (Eph. ii, 22) ; constructi (col. ii, 2, 19 ; Eph. ii, 21 : iv 16) ; connexi, compacti (Eph. iv. 16) ; compatientes, compassi (1 Cor. xii, 26, Rom. viii, 17) ; commortui (2 Cor. vii, 3 ; 2 Tim. ii, 11) ; conficti (Gal. ii. 20 ; Rom. vi. 6) ; consepulti (Col. ii, 12 ; Rom. vi, 4), conresuscitati (Col. ii, 12 ; iii, 1 ; Eph. vi. 4), convivificati (Eph. ii, 5), consedentes (Eph. ii. 6), coregnantes (2 Tim. ii, 12 ; 1 Cor. iv, 8), coheredes (Heb. xi. 9 ; 1 Pet. iii. 7 ; Eph. iii, 6 ; Rom. viii, 17), conglorificati (Rom. viii, 17), comparticipes (Eph. iii, 6 ; v. 7 ; cf. 2 Pet. i, 4).

(82) L'initiative appartient au Père qui réconcilie le monde dans le Christ et par le Christ, comme par son instrument : Rom. iii, 21-26 ; 2 Cor. v, 19-21.

(83) Eph. ii, 8-10 ; 1 Cor. iv, 7 ; Tit. iii, 5.

(84) Rom. i, 16, 17 ; iii, 21-22 ; Phil. iii, 9.

(85) Act. xx, 28 ; Heb. ix, 14.

O Amour généreux! qui lutterait
En homme et pour l'homme,
Et une double agonie en homme
Pour l'homme endurerait! (86)

Sur le Calvaire la victoire fut complète (87) : les puissances de ténèbres, de chaos, de tyrannie sur l'âme humaine et toute la création, furent mises en pièces et repoussées à jamais (88). Le Christ, prêtre et victime (89), déchira dans sa chair la longue liste (90) de malédictions accumulées par l'humanité pécheresse, dans l'acte de sa suprême obéissance jusqu'à la mort (91), jusqu'au brisement même de son corps sans péché. Il cloua cette malédiction à la croix et la détruisit par sa mort (92). Il triompha dans son anéantissement même, dans cette chair même de péché qu'il avait prise sur lui (93). Il manifesta sa gloire dans son opprobre même (94). Sur le gibet même, il traîne ses ennemis comme des captifs attachés à son char triomphal (95); le péché est

(86) Newman, *Songe de Gerontius*, 5, trad. Lebourg, Paris, 1912, p. 56.

(87) Le Christ, le Dieu-homme, riche en toute vertu (Heb. ii, 13, 17 ; iii, 2 ; iv, 15 : vii, 7-8) et en signes divins (ii, 4), triomphe dans l'épreuve (ii, 18 ; iv, 15), à travers tribulations et souffrances (v, 7), agonie, prière et mort acceptée volontairement sur la croix hors de la porte (xii, 12 ; xiii, 12, cf. xii, 32).

(88) Col. ii, 11, 15 ; iii, 9 : ἀπέκδυσις.

(89) Le sacrifice de la croix (Heb. vii, 27 ; 1 Pet. ii, 24 ; iii, 18 ; 2 Cor. v, 21 ; Gal. iii, 13), d'une valeur infinie (Heb. x, 14) est opposé aux holocaustes de la loi mosaïque (Heb. ix, xiii). Voir note 78. Le Christ est à la fois ἱερεύς, ἀρχιερεύς (Heb. ii, 17 ; v, 5-9 ; ix, 11-12) et ἱλαστήριον (Rom. iii, 25 ; Heb. v, 1 ; vii, 27, 28). Il remplace Aaron et tous les sacrifices de l'Ancien Testament par son sacrifice et son sacerdoce, uniques et éternels, selon la figure de Melchisédec.

(90) Col. ii, 14 : τὸ καθ'ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν : décrets, ordonnances qui proclament la punition due au péché (Deut. xxvii, 14-16 ; Rom. ii, 12-15).

(91) L'obéissance à son Père fut le point de départ, la règle, la mesure et le but de ses desseins et de ses actions (Ioan. iv, 34 ; Heb. x, 5 ; Mt xv, 24 ; Lc. xxii, 42 ; xxiii, 46, Phil. ii, 8).

(92) Col. ii, 14.

(93) Rom. viii, 3 ; Heb. ii, 17-18 ; iv, 15.

(94) Col. ii, 14-15.

(95) Col ii, 15 ; Eph. vi, 12.

balayé, la mort conquise par la mort, le démon et son alliée, la chair, rendus à jamais impuissants (96).

Il n'y a donc plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus (Rom. VIII, 1); ignorez-vous donc que tous les baptisés dans le Christ Jésus ont été baptisés dans sa mort? — Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité de la mort par la gloire du Père, nous aussi nous puissions marcher en nouveauté de vie (Rom. VI. 3-4) — nés de nouveau (Ioan. III. 3) — nouvelles créatures (2 Cor. V. 17; Gal. VI, 15). — greffés sur le Christ Jésus (Ioan. XV; Rom. XI, 13 14).

Le Créateur donc, conservateur et principe de cohésion pour l'univers, est aussi surnaturellement son chef et sa tête (97). Lui est la force qui l'inspire, le règle, le guide, l'ordonne et le soutient; la source profonde de son activité; le centre qui l'unifie, le germe qui le vivifie (98). Lui est la tête de sa personne, le lien qui l'unit dans une harmonie organique, la source pour lui de toute activité vitale, de de toute croissance et de tout développement (99). Dans le Christ Jésus! (100) *le* médiateur! Il n'est pas un étranger quelconque, médiateur entre deux égaux, mais il est créateur et créature, ciel et terre, sainteté et péché, source de toute grâce et salut. Par lui, grâce (101), salut (102), justice (103, justification (104), rédemption (105), réconciliation (106);

(96) Rom. v-viii.

(97) Ioan. xiv, 6; Act. iv, 12; Col. ii, 11; iii, 5-9.

(98) 1 Cor. xv, 45 : un esprit vivifiant (2 Cor. iii, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν).

(99) Col. i, 24; ii, 19, Eph. i, 22; ii, 16; iv, 4-15; v, 23, 30.

(100) Expression très fréquente soit dans le N. T. soit dans la Liturgie. Eph. iv, 3-6 donne trois principes intérieurs d'unité : le corps, l'esprit et l'espérance. Et trois principes extrinsèques : le Seigneur, la foi comme règle de vie, et le baptême comme entrée dans cette vie. L'unique Dieu et Père de tout domine tout. Cf. Gal. iii, 28 (εἷς ἐν Χ.Ἰ. : une personne en J.-C.); Eph. ii, 14-22; Rom. iii, 29; x, 12.

(101) Rom. i, 5; v, 21.

(102) 1 Thes. v, 9; 2 Tim. iii, 15.

(103) Rom. iii, 27; Phil. i, 11.

(104) Rom. v, 18; Gal. ii, 16.

(105) Rom. iii, 24; Eph. i, 7.

(106) Rom. v, 10-11, 2 Cor. v, 18; Eph. ii, 16; Col. i, 20-22.

pacification et paix générale (107), libre accès à Dieu (108) et refuge contre une colère trop méritée (109), consolation (110), confiance sans limite (111), don de l'Esprit (112), adoption des enfants du Très-Haut (113), victoire sur le péché, la chair, la mort (114) — règne sans fin. Par lui seul, l'ensemble de la Création glorifie Dieu et lui rend d'incessantes actions de grâces (115). Par lui, les promesses reçoivent le « oui » de leur accomplissement, jusqu'à être dépassées (116). Il est dans l'ordre de la grâce, encore plus que dans l'ordre de la nature, la source et l'origine de la vie et de l'être : dans le Christ Jésus ! (117).

Comme le corps est un et qu'il a plusieurs membres, et que les membres du corps, tout en étant plusieurs, ne sont qu'un seul corps; ainsi le Christ (I, Cor., XII, 12)... Vous êtes le corps du Christ et membres les uns des autres (V, 27). A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ... en vue de rendre les saints parfaits pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ... jusqu'à l'état d'homme parfait, jusqu'à la mesure de la pleine croissance du Christ; en sorte que nous... croissions en toutes choses, en celui qui est la tête, le Christ; de qui tout le corps, bien coordonné et uni ensemble, grâce au secours mutuel des membres qui opèrent chacun selon sa mesure, reçoit l'accroissement et l'édification dans la charité (Eph., IV, 7-16). Maintenant je me réjouis de mes souffrances endurées pour vous, et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps qui est l'Eglise (Col., I, 24) (118).

Rien d'étonnant à ce que l'Eglise se sente impuissante à trouver une expression adéquate pour rendre l'incom-

(107) Rom. v, 1 ; Col. i, 20.
(108) Rom. v, 2 ; Eph. ii, 18.
(109) Rom. v, 9.
(110) 2 Cor. i, 5.
(111) 2 Cor. iii, 4.
(112) Tit. iii, 6.
(113) Eph. i, 5.
(114) Rom. viii, 37 ; 1 Cor. xv, 57. Cf. not. 96.
(115) Rom i, 8 ; v, 11 ; vii, 25 ; xvi, 27.
(116) 2 Cor. i, 20.
(117) 1 Cor. viii, 6.
(118) Suppleo reliquias pressurarum Christi in carne mea : ut corpus Christi mysticum congregetur et perficiatur (2 Tim. ii, 10); quia in sanctis Christus honoratur, vestitur, patitur... (Mt x, 42 ; xxv, 35, 40).

préhensible délicatesse, la grandeur, l'amplitude, la majesté, la gloire, de l'inépuisable amour du Crucifié (119). Dans tout sacrifice offert sur ses autels, de chaque hostie consacrée conservée dans ses tabernacles à travers le monde, le Christ, le Dieu-Homme, renouvelle incessamment le même et identique acte de réconciliation, pacification et restauration de toutes choses par le sang de sa Croix : suprême acte d'amour créé, reflet et même participation de l'essence divine qui est amour. Le Crucifié résume tout : chaque sanglot, chaque soupir, chaque palpitation à travers la création, de son premier jour à maintenant et jusqu'à la consommation de tout, n'est qu'un incessant écho de la mort de Jésus (120), comme cette consommation de tout ne sera elle-même autre chose que la jouissance de cet acte sans fin de l'amour de Jésus, le Christ, celui qui est tout en tout (121).

Je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi
Afin qu'ils contemplent ma gloire que vous m'avez donnée,
Que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux,
Et moi en eux, et vous en moi ;
Qu'ils soient un, comme nous sommes Un (Ioan., XVII, 20-24).
Amen : venez Seigneur Jésus !... Amen (Apoc., XXII, 20-21).

Edimbourg Thomas Agius, S. J.

UNE ÉTUDE SYNTHÉTIQUE DE LA VIE INTÉRIEURE AU DÉBUT DU XVIIe SIÈCLE

I. — *André Baiole S. J., auteur de cette étude.*

En 1659 paraissait à Paris, avec l'approbation du P. G. Rousseau provincial de la Compagnie de Jésus, en la pro-

(119) Col. ii, 3 : le Christ est en lui-même tout le mystère de Dieu ; en lui donc on trouve, quoique cachés aux sages et prudents de ce monde, tous les trésors de la sagesse et de la science (Mt xiii, 44 ; Is. xlv, 3 ; Deut. xi, 43 ; 1 Macch. i, 23).

(120) Col. i, 24 ; Phil. iii, 10 ; 2 Cor. iv, 10 ; Rom. xv, 15, 16 (les Gentils sont représentés comme une victime offerte en agréable odeur à Dieu, par Jésus-Christ lui-même avec l'assistance de S. Paul, son ministre).

(121) Apoc. vii, 17 ; v, 11-14 ; xiv, 1-4...

vince de Guyenne, un traité de la *Vie Intérieure*, dont l'auteur était le Père André Baiole, de la même Compagnie (1). Ce Religieux devait mourir, l'année suivante. *Le Ménologe de la Compagnie de Jésus* dit de lui qu'il fut « un homme de prière, puisant au pied du tabernacle et de son crucifix, comme le Docteur Angélique, la lumière et l'onction du Saint-Esprit. »

Ce jugement est confirmé par un témoignage contemporain. *Les Annales de la Congrégation de Notre-Dame*, Société religieuse, fondée à Bordeaux en 1606, par la B^se^ Jeanne de Lestonnac, signalent l'impression faite sur la Communauté de Pau, par ce saint religieux. « En 1635, y est-il raconté, le P. André Baiole était Recteur du Collège de Pau. Ce fut un grand bonheur pour les filles de Notre-Dame, au commencement de leur fondation, d'être secourues par ce Père Jésuite et de se voir éclairées des lumières de ce sage Recteur, qui, outre les talents des hautes sciences et de la chaire, possédait un don éminent d'oraison, dont il nous a donné de belles leçons dans son excellent traité de la vie intérieure. »

L'homme de Dieu était né à Condom, en 1590. Il avait eu pour père Gaillard Baiole, Docteur en Médecine, et pour mère Catherine de Gardelle. Et il trouva sans doute auprès de ses parents de grands exemples de vie chrétienne. Car à ce foyer deux vocations précoces devaient éclore. Quand le 28 octobre 1608, le jeune André, à peine âgé de 18 ans, sollicita son admission dans la Compagnie de Jésus, il y trouva déjà son frère aîné Jean, qui, pendant de longues années, enseigna la philosophie au collège de Bordeaux.

C'est dans cette dernière ville, qu'André Baiole fit son noviciat. Il reprit ensuite ses études littéraires à Limoges, où il eut pour Père Spirituel, le Père Ignace Balsamo, religieux remarquable, qui, pendant trente-trois ans, fut maître des novices ou Père Spirituel dans les deux provinces de Lyon et de Toulouse, et dont le *Ménologe* dit « que la France lui dut un grand nombre de parfaits religieux, qu'il

(1) *De la vie intérieure*, où il est traité de trois entretiens de l'âme avec Dieu, et des moyens pour la conduire jusqu'à la plus haute perfection, par le R. P. André Baiole, de la Compagnie de Jésus, xx-579 p., 1659. C'est à cette édition que nous nous référerons.

avait formés uniquement sur le modèle des Constitutions (1). »

Il n'est pas sans importance de constater que le jeune André Baiole reçut d'un tel maître les premières leçons de cette vie intérieure, dont il devait plus tard parler lui-même avec la conviction communicative de l'homme qui en a l'expérience.

Un autre religieux, d'une haute sainteté lui aussi, le P. Charles Clusel, contribua encore à la formation ascétique d'André, qui l'eut pour Père Spirituel pendant ses divers séjours à Bordeaux entre 1610 et 1623. Le P. Clusel laissa notamment la réputation d'un serviteur insigne de la Reine des Anges et il avait le don d'en inspirer l'amour.

Si nous ajoutons aux noms des Pères Balsamo et Clusel, ceux des Pères Antoine Suffren et Pierre Cotton, nous aurons indiqué les hommes, qui par leur exemple et leur doctrine, paraissent avoir exercé une influence profonde sur l'auteur du *Traité de la Vie intérieure*. Le P. Antoine Suffren, qui gouverna successivement les deux provinces de Lyon et d'Aquitaine, était cité par le P. Claude Aquaviva, Général de la Compagnie « comme le modèle des Supérieurs et un des hommes les mieux versés dans la connaissance de l'Institut. » Quant au Père Cotton, confesseur de Henri IV, il fut un des hommes les plus éminents de son siècle. On sait moins d'ordinaire, qu'il fut un auteur spiri-

(1) Amant de la vie intérieure, le P. Balsamo, consacrait chaque jour deux heures à l'oraison. Rien ne semblait d'ailleurs, ajoute le *Ménologe*, interrompre l'union de son cœur avec Dieu. Souvent dans l'ardeur de sa prière, son visage était baigné de larmes ; malgré ses efforts, il ne pouvait cacher l'abondance des consolations divines, surtout lorsque pendant le Saint-Sacrifice, il était élevé de terre par la force invincible de l'Esprit divin. Ces faveurs étaient pour lui un sujet de confusion ; il cherchait à s'en dédommager par l'exercice des fonctions les plus humbles de la maison et des plus rigoureuses pénitences. Sans égard pour ses nombreuses infirmités, qu'il appelait les bénédictions du Seigneur, il observait encore, à plus de 74 ans, un jeûne très austère, se flagellait sans pitié et ne quittait pas même ses vêtements pour se reposer pendant la nuit. Plusieurs prélats, tels que les Légats du Saint-Siège et l'Archevêque d'Avignon venaient faire sous sa conduite les Exercices de Saint-Ignace, et ils en sortaient transformés en d'autres hommes.

tuel dont la grâce et la piété ont pu être rapprochées sans paradoxe de celles de saint François de Sales (1).

Le jeune Baiole lut sans doute *l'Intérieure Occupation* du P. Coton, et ses autres écrits ascétiques et mystiques. Il lut aussi François de Sales, Jean de la Croix et Thérèse de Jésus, dont les écrits venaient d'être traduits en français. Il lut les Pères, il lut les Théologiens de son temps, et en particulier François Suarez, qu'il cite souvent et dont il s'inspire constamment. Toutes ces lectures, dont le traité de la *Vie Intérieure* trahit l'influence, furent éclairées et contrôlées par l'expérience directe des âmes. Après avoir enseigné quelque temps la philosophie, le P. Baiole fut en effet appliqué au ministère apostolique, qu'il exerça successivement à Saintes et à Pau où il fut Recteur. De 1647 à 1650, il remplit les fonctions de *Socius* du Provincial d'Aquitaine, et les catalogues nous le montrent en 1653 *Instructeur du 3e an* à Marennes (2).

L'année suivante, la maison du 3e an de Marennes ayant été supprimée, le P. Baiole fut de nouveau envoyé à Saintes où il dirigea pour la seconde fois la grande congrégation et où la mort vint le frapper.

Quand on se rappelle que la ville dans laquelle le P. Baiole fit les plus longs séjours, et qui fut celle où il mit la dernière main à son œuvre, était à cette époque exposée aux sièges, aux bombardements, aux luttes sanglantes des guerres de religion, on n'en apprécie que plus la calme sérénité du traité de la *Vie Intérieure*. Ce traité se distingue d'un grand nombre d'autres publications sur le même sujet par la cohérence de sa composition, la solidité de sa doctrine et l'onction pénétrante de son style.

Au lieu d'être le recueil plus ou moins artificiel d'instructions religieuses, simplement reliées entre elles par une pensée commune, il est, ou du moins veut être dans la pensée de son auteur, un exposé systématique de la vie inté-

(1) H. Brémond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, t. II, p. 109 seq.

(2) Nous devons ces renseignements biographiques au regretté Père Rivière, S. J., qui a bien voulu faire des recherches dans les catalogues du temps.

rieure, une synthèse. Ce livre de Spiritualité a les prétentions d'un livre de science.

Il n'est pas sans intérêt d'en analyser sommairement le contenu.

II. — *Plan de cette étude.*

L'auteur part de ce fait que l'entretien avec Dieu constitue le vrai bonheur de l'homme, ici-bas et dans l'éternité (I, 1). C'est donc une erreur pernicieuse, que l'erreur de ceux qui s'imaginent qu'il ne convient qu'aux Religieux ou aux Clercs (I, 2). Tous les Chrétiens y peuvent avoir leur part, puisqu'ils sont tous appelés dans une certaine mesure à la perfection et à la sainteté (I, 3-7); et les excuses mises en avant par les âmes tièdes pour s'en dispenser n'ont aucun fondement raisonnable, ni aucune solidité. La facilité de cet exercice en ouvre la porte à tout le monde (I, 8); ceux qui ne se servent pas d'un pareil moyen pour le service de Dieu et pour leur propre salut, méritent d'être blâmés (I, 9).

Il faut donc embrasser le saint exercice de la dévotion.

Or au jugement de Saint Bernard et de plusieurs autres Pères, il se peut diviser en trois degrés : premier degré, l'oraison *de discours*, appelée Méditation; second degré, l'oraison *d'affection*; troisième degré, l'oraison *d'union* ou *Contemplation* (I, 10).

1er Degré de la vie intérieure et l'oraison de Discours ou Méditation.

On doit régulièrement se livrer d'abord à la *Méditation*, en s'entretenant avec Dieu sur les matières qui conviennent d'une manière spéciale à ceux qui commencent à s'adonner à la piété (I, 12) : comme sont la fin dernière de l'homme, la connaissance de soi-même, l'énormité du péché, le mépris du monde, les misères de cette vie, la mort, le Jugement, le Paradis, l'Eternité bienheureuse et malheureuse : sujets propres à la *vie purgative* et pénitente. Et il ne faut pas se contenter d'y passer légèrement. Il faut insister longtemps, suivant la grâce de Dieu. Pour régler la coopération de notre âme à cette grâce, il faut (comme en toutes les choses qui touchent à la conscience) se soumettre au jugement d'un Directeur qui ait de la piété, du savoir, de la prudence et l'expérience de la vie intérieure. L'âme qui ne suivra que son propre sens, s'exposera, à mille illusions.

Les Exercices spirituels particulièrement recommandés en ce premier état d'oraison, sont, non seulement ceux qui s'imposent durant toute la vie, à savoir la pratique des vertus solides et la fréquentation des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, mais encore ceux qui aident l'âme à tirer tout le profit possible de la Méditation. Tels sont

les exercices de la retraite intérieure et extérieure, qui nous éloignent du commerce du monde, selon la mesure d'une sage discrétion et qui nous unissent à Dieu (I, 13-14). Tels sont encore les exercices de l'abnégation de soi-même. Se renoncer est la condition de tout progrès spirituel. Car sans l'abnégation, est incurable la blessure qu'a reçue notre nature par le péché de nos premiers parents.

Sa pratique paraît d'abord pénible ; mais à qui se la rend familière, elle a bientôt des attraits ; l'âme y trouve honneur, profit, plaisir et facilité, il faut donc généreusement entreprendre ce renoncement et commencer par la mortification des sens extérieurs et de là passer à celle des affections de l'âme, ce qui nous aidera à purifier ses puissances, la mémoire, l'entendement et la volonté. Si la ferveur et le courage doivent régner dans tous les états de la vie intérieure, c'est particulièrement vrai de celui des commençants (I, 15, 22). Car ils ont à se disposer peu à peu par les exercices dont nous venons de parler à monter à *l'oraison d'affection* (I, 23-27). Le passage alors, est à franchir sans crainte, car, quand une âme s'est exercée longtemps à méditer sa fin dernière, l'énormité de ses péchés, ses misères, ses faiblesses, la brièveté de cette vie, l'infaillibilité de la mort et du jugement, l'éternité de l'Enfer, la Vie, la Mort et la Passion de Jésus-Christ et autres semblables sujets ; quand elle a fait des réels progrès dans la mortification de ses passions ; quand elle s'est exercée à la pratique des vertus d'humilité, de douceur, de patience, d'obéissance et de charité, quand enfin elle se trouve intérieurement portée, par un attrait de l'Esprit Saint, qui l'attendrit et lui fait parfois couler les larmes des yeux, à aimer Dieu avec plaisir ; elle est comme le bois sec, qu'échauffe déjà le contact du feu. L'amour de Dieu peut l'embraser.

2° *Degré de la vie intérieure et l'oraison affective.*

Cette oraison d'affection, qui est au second degré de la vie intérieure consiste dans un entretien de l'âme avec Dieu, où les raisonnements font place à des actes d'amour, de complaisance, de sacrifice, de louange et d'action de grâces (II, 1).

Elle a de grands avantages sur la Méditation. Elle est en soi plus parfaite et plus utile (II, 2), Elle rend plus facile la prière persévérante (II, 3-4), car elle a ses délices qui procurent à l'âme un contentement si grand qu'il peut parfois devenir un danger (II, 5). D'elle-même cependant, elle ne produit que des fruits dont les plus remarquables sont : le mépris du monde, l'accroissement de l'amour de Dieu, le don de la paix, l'assujettissement de la chair et le renouvellement de l'homme intérieur (II, 6).

Quant aux exercices à pratiquer dans ce second état d'oraison, ils sont ceux qui aident l'âme à atteindre la perfection de ce renouvellement. Il s'agit en effet pour elle de changer ses opérations coutumiè

res, d'en corriger les moindres désordres (II, 7, 8), d'en réformer les tendances naturelles (II, 9), et d'embellir aussi ses quatre principales facultés, qui sont : la mémoire, l'entendement, le jugement et la volonté (II, 10). Il faut donc que l'âme renouvelle *sa mémoire* (II, 11). Celle-ci conserve les souvenirs, dont se nourrit la pensée, et qui sont pour la volonté, tantôt un attrait, tantôt une répulsion. Son renouvellement s'opère, dès lors qu'elle se vide de toutes les images et de tous les fantômes qui pourraient souiller l'âme, l'incliner vers les choses de la terre, ou l'engager dans celles qui sont inutiles. Il s'opère encore par le souvenir toujours présent des choses divines, qui sont capables d'allumer au cœur le grand feu de l'amour de Dieu (II, 11). Ainsi aux vieilles images de ce monde qui ne peuvent qu'amuser une vaine curiosité, se substituent dans la mémoire renouvelée celles qui excitent l'âme à tendre saintement vers son Bien éternel.

L'entendement se renouvelle, lorsque, au lieu de chercher à se distraire ou à se dissiper, à se complaire en de subtiles spéculations, qui nourrissent l'orgueil de l'Esprit, sans satisfaire notre besoin profond de vérité, il s'applique attentivement à considérer la grandeur de Dieu et le néant de l'homme, les perfections de Notre Seigneur Jésus-Christ et l'incomparable attrait de son appel à une vie qui ressemble à la sienne (II, 12).

Le Jugement, se renouvelle par le mépris des jugements du monde et de ses fausses maximes touchant les honneurs, les richesses, les plaisirs, les biens, les maux de cette vie (II, 13), et par sa conformité de plus en plus grande avec le jugement de Jésus-Christ sur toutes ces choses (II, 14). La bonne disposition de cette faculté estimative est nécessaire à la vie intérieure. Il ne faut donc pas se contenter de la régler sur les exemples des Saints qui tous ont méprisé les honneurs, les richesses et les plaisirs de cette vie et qui, en considération de Jésus-Christ, ont aimé le mépris, la pauvreté et la douleur, ces trois compagnes inséparables du Divin Modèle (II, 15-16), il faut encore se bien pénétrer soi-même des raisons, que l'on a personnellement de se mépriser. Les personnes spirituelles l'oublient parfois. Et c'est pourquoi elles n'avancent guère dans la vie intérieure. Tout cependant devrait leur enseigner ce mépris : leur intérêt comme celui de Dieu et de Jésus-Christ (II, 17, leur honneur, qu'il n'est point paradoxal pour un disciple de l'Evangile de trouver dans le mépris de ce que Dieu méprise (II, 18-19), leur raison éclairée par les expériences des Saints et les Oracles de l'Esprit de Dieu (II, 20).

Le renouvellement de *la volonté* (II, 23), qui est la principale puissance de l'âme, se fait par le retranchement de toutes les affections déréglées, oui de *toutes*, parce qu'une seule d'entre elles est capable d'empêcher l'union avec Dieu et même de jeter une âme dans le péril de la damnation éternelle (II, 24). Le

renouvellement de notre puissance affective exige encore qu'elle soit comme embellie et perfectionnée par la pratique d'une sainte haine de soi-même, et d'un amour de Dieu qui nous pousse à chercher en toutes choses son bon plaisir (II, 28).

Lorsque une âme se sera occupée quelque temps à ces saints exercices, elle se trouvera déjà par ce moyen, la grâce de Dieu aidant, disposée à la *contemplation*. Il faudra cependant qu'un sage Directeur l'observe avec attention pour voir, si elle a les marques et les signes infaillibles, que le Saint-Esprit a coutume de donner quand il appelle une âme à *l'oraison d'union*. Ces signes, elle les a, l'âme qui se sent ordinairement embrasée de l'amour de Dieu, non seulement à l'autel et dans un oratoire, mais partout ailleurs, à la vue du ciel, de la mer, d'une image ou sans cause apparente ; celle qui se trouve inclinée comme naturellement à aimer Dieu et à s'unir à lui sans violence ; celle qui, éprouve autant de fatigue à diversifier les actes affectueux qu'elle exerçait au second degré de la vie intérieure, que de douceur et de facilité à porter sur Dieu un regard amoureux, et à s'épancher en lui, celle qui enfin — et ce signe est le plus sûr de tous — est devenue humble, soumise, simple, résignée aux ordres de la Providence divine ; une amante des croix et des souffrances tant extérieures qu'intérieures, dont elle préfère l'amertume aux délices des sens et aux satisfactions les plus pures de l'esprit (II, 37).

Plusieurs se trompent, quand, sous prétexte d'humilité et de respect, ils se refusent de se disposer à ce que Notre-Seigneur leur fasse la grâce de les élever à la Contemplation. Qu'ils aiment plutôt la retraite extérieure, en s'éloignant des distractions mondaines et en se maintenant dans une solitude modérée, discrète et bienséante à leur profession. Qu'ils aiment aussi et surtout la retraite intérieure, celle qui consiste dans le silence et dans le recueillement et qui nous porte à rentrer en nous-mêmes et à nous rendre agréables aux yeux de Dieu. Ajoutez à tout tout cela une affectueuse, simple et familière conversation avec la divine Majesté et avec les Saints, la pratique de la mortification intérieure, de l'humilité, de l'obéissance, de la charité et des autres vertus qui embellissent une âme. Le don de la Contemplation suivra souvent ses dispositions.

3° *Degré de la vie intérieure et l'oraison d'union de Contemplation.*

Cette Contemplation n'est autre chose qu'une vue amoureuse de Dieu. Elle comprend comme actes de l'âme, un acte de l'entendement qui considère Dieu, un acte de la volonté qui l'aime. C'est une oraison qui n'appartient qu'aux parfaits ou à ceux que Dieu conduit à la perfection (III, 5). Ses propriétés méritent d'être considérées avec soin : ce sont une élévation éminente de l'âme vers Dieu, une admiration ravissante,

une délectation spirituelle et parfois sensible, si délicieuse qu'elle est au-dessus de toutes expressions (III, 6-8). Au reste, la Contemplation n'est pas stérile; elle produit cinq fruits principaux qui sont : le mépris des choses temporelles, l'amour des éternelles, la pureté du cœur, la paix et la joie de l'âme et l'union avec Dieu (III, 9-10). Celui qui est élevé à cet état doit combattre tous les empêchements avec lesquels il ne peut subsister, comme sont les péchés véniels ou les légères imperfections lorsqu'elles sont volontaires et délibérées (III, 11). Car pour ce qui est des fautes de surprise et de fragilité, elles ne lient pas les mains à Dieu et ne l'empêchent pas de donner la grâce de la Contemplation à ceux qui se disposent par ailleurs à la recevoir. Un autre empêchement est l'embarras du monde, les soins superflus et les occupations inutiles dans lesquelles on ne se jette pas tant par nécessité et par obligation que par divertissement et curiosité. Avec cela, une affection déréglée et une application trop absorbante aux choses même qui sont bonnes ne contribue pas peu à éloigner une âme de la Contemplation.

Entre les moyens propres pour arriver à cette éminente union divine, il faut mettre l'exercice de la présence de Dieu par pensée et par amour, la familiarité avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui consiste principalement en des oraisons jaculatoires, la constance de la prière et la persévérance accompagnée de joie et de ferveur, (III, 18-19). Dans cet état, l'entendement et la volonté ont leurs emplois. L'entendement est tout occupé dans une simple pensée et attention à Dieu, soit que l'âme le prie, soit qu'elle ne le prie pas actuellement (III, 20). Les Maîtres de la vie intérieure disent qu'il y a un certain usage de l'entendement qu'ils appellent *propriétaire*, à cause qu'il tient un peu de l'amour-propre, lequel s'attache avec complaisance à quelques objets prévenant en quelque façon l'opération de Dieu, au lieu de la suivre et s'abandonner entre ses mains afin qu'il en dispose selon son bon plaisir. Pour la volonté, il la faut tenir dans une disposition d'amour de Dieu continuel et actuel et après quelque progrès dans la voie de la Contemplation, il la faut abandonner absolument à sa divine conduite, sans user d'autre activité que de celle qui suit le mouvement et l'impression du Saint-Esprit, comme l'enseigne en termes exprès le grand Saint Denis et le Docteur Suarez. « Et c'est à cet endroit qu'il est à propos de remarquer que les Contemplatifs ne sont pas attachés comme on pense ordinairement à l'oratoire ou à la chambre. Il est vrai qu'ils prennent plaisir à vivre seuls avec Dieu seul, mais il est vrai que l'amour de Jésus-Christ et le désir de lui plaire les jette à la campagne avec joie et avec satisfaction, pour y gagner les âmes qu'il a rachetées avec son sang lorsque l'obéissance qu'elles doivent à leurs Supérieurs, les y oblige. »

Or, quoique ce saint commerce de la Contemplation, soit un exer-

cice très agréable à Dieu, il faut pourtant avouer que plusieurs imperfections s'y peuvent glisser, comme dans toutes les bonnes choses que les hommes gâtent par leurs défauts (III, 21-23). Celles dont il convient de parler spécialement sont la pusillanimité, un secret orgueil, l'oisiveté et la trop grande activité; leurs remèdes et antidotes sont la confiance et la crainte de Dieu, le courage, l'humilité, la soumission, la ferveur. Et surtout, un puissant remède contre l'activité, c'est de n'entreprendre jamais aucune œuvre de soi-même, mais de suivre Dieu avec fidélité et de coopérer aux inspirations extérieures de son Esprit, qui habite dans les âmes justes.

Deux petits traités supplémentaires sont ajoutés dans l'édition de 1659 au traité de la *Vie intérieure,* que nous venons de résumer, en nous inspirant d'un abrégé, que le P. Baiole a fait lui-même de son ouvrage. Ils ont pour objet, l'un le *Bon Plaisir de Dieu,* et l'autre la *Simplicité.* Ils doivent dans la pensée de l'auteur compléter la doctrine spirituelle du livre qu'il publie, « *pour ce qu'ils contiennent et les principaux effets et les moyens plus assurés de parvenir au dernier degré de la vie intérieure* ». Une touchante prière, aussi riche de pensées que d'émotions, sert de conclusion :

Parce que tout dépend de votre faveur, je me jette à vos pieds, ô divin Jésus, fidèle ami des âmes intérieures, qui prenez vos plaisirs dans la familiarité que vous avez avec elles, pour vous prier de nous donner les qualités et les dispositions nécessaires pour ce saint et bienheureux commerce, de nous enseigner les sacrés compliments et les innocentes civilités dont il se faut servir en la conversation qu'on a avec votre divine Majesté; de nous donner une sincérité cordiale, une simplicité prudente, une fidélité inviolable, mais surtout, une persévérance infatigable à votre service.

Et parce qu'il y a un grand nombre de bonnes âmes, qui se laissent séduire aux trompeuses apparences du monde, ouvrez leurs yeux, et faites leur voir la vanité, l'inconstance, la brièveté et la bassesse des biens de cette vie; sevrez-les des plaisirs et des voluptés des sens par les plaisirs et les voluptés de l'esprit et par les délices que vous faites goûter à vos amis dans l'honneur de votre familiarité.

Après qu'elles auront fait quelque progrès dans le chemin de la vie intérieure, vous les priverez encore, si vous voulez, de tous les goûts et de tous les sentiments spirituels, pour les attacher et unir à vous seul, qui êtes leur Souverain-Bien, leur satisfaction et leur félicité

entière et parfaite en cette vie et en l'autre, dans le temps et dans l'éternité.

III. — *L'Unité de la vie spirituelle : idée fondamentale de cette étude.*

La Vie intérieure ainsi décrite aurait donc comme trois degrés correspondant à trois degrés de perfection dans les entretiens de l'âme fidèle avec Dieu. Le P. Baiole s'appuie sur Suarez, dont il cite le témoignage si net : *Est haec partitio vulgaris inter scriptores praesertim mysticos et est in ratione fundata* (1). Il s'appuie sur les Pères, sur Saint Macaire et sur Saint Bernard, puis il ajoute :

> L'autorité de ces grands personnages fait voir qu'il est vrai, parlant ordinairement, que le don de la Contemplation n'appartient qu'aux parfaits. Si faut-il avouer, qu'il arrive parfois que Dieu le donne encore, comme en passant, aux imparfaits, pour les attirer par cette faveur, à la perfection et les sevrer des plaisirs et des attaches qu'ils ont à quelques créatures (2).

Mais cette contemplation, qui couronne les grâces de la *Vie intérieure,* est-elle acquise ou infuse, active ou passive, ordinaire ou extraordinaire? Le P. André Baiole, reconnaissons-le, ne se pose pas ces questions; et les distinctions qu'elles suggèrent aux écrivains spirituels des âges postérieurs, encore qu'on puisse les retrouver d'une certaine manière dans sa pensée, ne sont pas dans son vocabulaire.

Un siècle et demi, plus tard, en 1802 paraissait à Paris un petit traité intitulé : *Considérations sur l'Oraison*, dont l'auteur, le P. de Clorivière, a laissé une grande réputation de sainteté (3), comme le P. Baiole. On peut utilement se servir de ce précieux ouvrage pour éclairer l'étude du P. André Baiole, des lumières, qu'une terminologie rendue plus précise par les nécessités de la controverse avec les quiétistes, projette sur une doctrine restée la même, non

(1) Suarez, *De Religione.* l. II, c. II, n. 2

(2) Baiole, *op. cit.*, ch. V.

(3) *Considérations sur l'Exercice de l'oraison*, à Paris, chez Nyon, an X 1802.

seulement dans ses principes fondamentaux mais encore dans ses directives pratiques.

Le P. de Clorivière distingue d'abord trois degrés d'oraison, qui « appartiennent à l'oraison *commune*, *active*, c'est-à-dire à cette oraison qui se fait avec le secours de la grâce ordinaire et dans laquelle l'âme agit par elle-même, en se servant de ses puissances aidées de cette grâce qui lui est donnée plus ou moins abondamment. » Ces trois degrés sont : 1) l'oraison de discours ou méditation, 2) l'oraison affective, 3) l'oraison de recueillement ou de simple vue. Après les avoir caractérisés et indiqué ce que doit être, en chacun de ces degrés, la conduite de l'âme, l'auteur ajoute : « Outre cela, il y a une *oraison passive*, ainsi nommée parce qu'elle est dans l'âme l'effet d'une opération divine, plutôt que de la sienne et que l'âme n'y peut point parvenir par ses propres efforts, même avec le secours de la grâce commune. Cette oraison répond à l'état des âmes qui ont fait des progrès considérables. On lui donne en général le nom de *contemplation*. »

« Il y en a une *ordinaire* et une *extraordinaire* et chacune d'elle a des degrés qui varient à l'infini. » (p. 68).

S'agit-il de l'*oraison passive ordinaire*, elle se distingue en *oraison de quiétude* et *oraison d'union*, dont les trois degrés principaux sont l'union passagère, l'union aride ou purifiante, l'union plus habituelle ou transformante (p. 174). Bien différente est l'oraison passive *extraordinaire*, dans laquelle sont à ranger, d'après de Clorivière, les paroles intérieures, les visions, les extases et les ravissements (p. 203 seq.).

Quant au *Mariage spirituel*, qu'il montre au terme des surnaturelles ascensions de la Vie intérieure, le pieux auteur, qui veut, avant tout faire un ouvrage pratique et non une Théologie mystique se contente de le caractériser brièvement.

Ces distinctions sont prudentes. Elles marquent une date. Elles révèlent les vicissitudes d'une des périodes les plus mouvementées de l'Histoire de la Spiritualité. Mais elles confirment aussi — et ce point est des plus remarquables — l'idée fondamentale qu'exprimait en 1659 le Père Instructeur du 3e an de Marennes.

Si le mot « *contemplation* » a en effet chez Baiole, comme chez les auteurs spirituels de son temps, un sens plus étendu que chez de Clorivière, s'il désigne non seulement la contemplation proprement dite, mais encore le dernier degré de l'oraison affective, ce que de Clorivière appelle oraison de simple vue ou de simplicité, ce n'est pas qu'il y ait entre eux opposition de doctrine. Il y a seulement diversité dans la formule. *L'un et l'autre affirment l'unité de la vie intérieure.*

Le P. de Clorivière met cette unité en lumière par la distinction qu'il établit entre l'oraison passive ordinaire et l'oraison passive extraordinaire et par sa détermination précise du rôle de la contemplation dans l'économie de la sainteté. Le P. André Baiole s'applique d'autre part à expliquer ce rôle. Et étant donné le sens plus compréhensif qu'il donne, ainsi que nous l'avons vu, au mot *contemplation*, il est naturel qu'il nous en propose une explication plus détaillée encore et plus complète.

Relevons par exemple ce qu'il dit de la nature de la contemplation :

Premièrement il faut savoir qu'il y a une notable différence entre la Contemplation philosophique, qu'on appellerait plus commodément spéculative et la Contemplation chrétienne et religieuse ; pour ce que celle-là se porte sur toute sorte d'objets indifféremment, et celle-ci ne considère que Dieu pour son premier et principal objet, encore qu'elle regarde quelquefois les choses divines, comme sont les bienfaits de Dieu, ses ouvrages et ses créatures, en tant qu'elles nous aident à une plus grande connaissance et amour de la Divine Majesté.

De plus celle-là est spéculative, et s'arrête à la simple vue de la vérité : celle-ci est pratique, tant par sa nature qui la porte à la contemplation que par l'intention de celui qui contemple lequel se propose pour fin la connaissance et l'amour de son Créateur, non seulement pour l'amour de lui qui est la vérité contemplée, laquelle prépare le contemplatif à lui rendre les devoirs et hommages que mérite une Majesté si éminente, mais aussi parce que d'elle-même elle est opérative, et encore qu'elle se porte vers Dieu, elle ne s'arrête pas néanmoins en Dieu, en tant qu'il est intelligible et connaissable, mais elle le considère comme un être suréminent, très adorable et très aimable, très digne d'honneur et de gloire, qui mérite que ses créatures soient attachées à son service, et à lui rendre de l'honneur ; autrement cet exercice ne mériterait pas le nom de Contemplation chré-

tienne, laquelle a pour sa fin la conjonction et l'union de l'âme avec Dieu.

Cette distinction présupposée, je dis que la Contemplation chrétienne et pieuse, de laquelle je traite, n'est autre chose, pour en parler proprement et clairement qu'un regard amoureux de Dieu, ou si quelqu'un demande une définition plus longue : c'est un entretien de l'âme avec Dieu, le plus haut et le plus excellent de tous, qui comprend un simple regard du côté de l'entendement et un acte d'amour du côté de la volonté (1).

La Contemplation ainsi entendue sera donc, quels qu'en soient les degrés de perfection, un acte de foi et de charité, posé sous l'influence plus ou moins grande des Dons du Saint-Esprit. Et les âmes auxquelles Dieu inspire le saint désir d'une union plus intime avec Lui ne sauraient négliger, conclut Baiole, de se disposer à en recevoir la grâce.

Que si on m'accorde que c'est une action digne de louange, de désirer le plus haut degré de l'humilité, de la piété, de la charité et de toutes les autres vertus, je m'étonne qu'on doute s'il est permis d'aspirer au plus haut degré d'oraison. Si je puis demander à Dieu la plus haute perfection des autres vertus, qui m'empêche de demander celle de l'oraison intérieure, puisque avec la grâce de Dieu, je puis acquérir l'une et l'autre et que toutes deux servent beaucoup à la gloire de Dieu et à la perfection de mon âme (2)?

En une série d'avis, qui révèlent une grande expérience des âmes, le P. Baiole a d'ailleurs soin de discipliner le désir de la contemplation :

Comme nous voyons une grande diversité en la coopération que les âmes apportent aux grâces qu'elles reçoivent de Dieu en l'Oraison, aussi peut-on remarquer une grande diversité en la grâce que Dieu fait à ceux qui aiment ce saint Exercice. Car il arrive quelquefois que d'abord qu'un homme s'occupe à la Méditation, Dieu l'appelle et l'élève à l'Oraison de quiétude et de parfaite Union. Les autres et c'est l'ordinaire, demeurent longtemps dans l'exercice de la Méditation : il faut les aider tous avec un avertissement néanmoins, qu'on ne doit

(1) Baiolle, *op. cit.*, III, 4.
(2) *Ibid.*, III, 2.

jamais porter les commençants à l'oraison de quiétude et de contemplation.

Que si Dieu leur fait cette grâce, il est le maître, et on n'a pas droit d'exiger pour tous, ce qu'il n'accorde que rarement et à peu de personnes.

Mais pour ceux qui se sont exercés quelques années à la méditation des mystères de la Vie, de la Passion et de la Mort de Jésus-Christ, qui ont fait quelque notable progrès dans la vie intérieure et qui ont quelque ouverture et disposition à prier avec quiétude et repos en présence de Dieu, il les faut avertir de ne quitter pas tout d'un coup les méditations, mais de retrancher peu à peu le discours et d'augmenter l'affection, suivant le conseil que donne saint Ignace dans les additions de ses Exercices, qui désire qu'au point où nous trouverons la dévotion que nous recherchons, nous nous y arrêtions, sans nous hâter de passer outre, jusqu'à ce que nous y soyons satisfaits (1).

Avec plus de précision encore, le P. de Clorivière s'applique à prévenir les âmes contre les déviations possibles d'un désir saint en son objet, mais que l'infirmité humaine peut facilement entacher d'amour-propre. Régulièrement donc « nos désirs ne doivent pas se porter vers de plus excellents degrés d'oraison, mais avoir uniquement pour objet de nous acquitter le plus parfaitement qu'il nous est possible, de l'Oraison qui nous convient. » Ce dernier avis, ajoute le sage directeur, regarde surtout l'*oraison passive extraordinaire*, c'est-dire celle où Dieu se communique à l'âme, d'une manière qui n'est pas dans le cours ordinaire de la grâce, même par rapport aux âmes qu'il destine à une plus haute sainteté.

« Dieu est le maître de ses dons : il faut les recevoir lorsqu'il veut nous les faire, mais il n'exige point que nous désirions *ceux dont il s'agit ici*, parce que sans augmenter notre sainteté, ces sortes de dons ont plus d'éclat que les autres qui sont intérieurs et cachés, et que cet éclat, si nous y prenions complaisance, deviendrait un obstacle à notre perfection et même à notre salut (2). »

Mais précisément parce qu'il s'est gardé de confondre les grâces éclatantes de l'*oraison passive extraordinaire*, au seuil de laquelle l'humilité s'arrête et tremble, avec les

(1) *Ibid.*, III, 3.

(2) DE CLORIVIÈRE, *op. cit.*, p. 198.

grâces sanctifiantes de l'*oraison passive ordinaire*, le P. André Baiole a pu, en des pages substantielles, qui prévenaient les confusions des faux mystiques, insister sur les dispositions nécessaires pour arriver à la contemplation, sans toutefois attribuer, pour autant, à l'activité humaine l'initiative et le succès des surnaturelles ascensions de la vie intérieure.

Après avoir par des arguments d'autorité réfuté ceux qui, déjà de son temps, proposaient en spiritualité la théorie du « *laisser faire* », il s'exprime ainsi :

J'ajoute finalement à ces preuves l'expérience ordinaire que nous avons de la vocation de Dieu à cet état (de la contemplation); car nous voyons tous les jours des personnes et en grand nombre, que Dieu appelle à la contemplation par les dispositions qu'il leur communique, qui sont ordinairement celles-ci :

En premier lieu, il leur donne un mépris du monde et de tous ses biens, vanités, honneurs et plaisirs; secondement un grand désir de la retraite, qui est une suite du dégoût qu'elles sentent au regard des créatures ; et en cette retraite, elles prennent un singulier plaisir d'être avec Dieu, écartées de la rencontre des hommes mondains et éloignées de leur entretien ; en troisième lieu une joie intérieure qui vient de ce qu'elles se croient en liberté, hors de l'esclavage des créatures et d'autre part qu'elles jouissent des douceurs que Dieu a coutume de verser dans le cœur de ceux qui commencent à le servir ; quatrièmement une haine d'elles-mêmes qui a sa source de la lumière que Dieu leur donne pour se connaître ; cinquièmement un désir de mortification intérieure et extérieure, pour retrancher de leur cœur ce qui déplaît à Dieu. Cette mortification est plus ou moins parfaite, selon que la grâce divine et la coopération de la créature est plus grande ou plus petite.

Je connais des personnes vertueuses, qui en sont venues non seulement à se déprendre d'avec toutes les créatures, mais aussi jusqu'à se défaire presque entièrement de l'amour propre,

Et sur cette expérience je conclus que si Dieu donne effectivement tous ces bons mouvements et s'il produit dans ces âmes ces dispositions, il demande leur coopération et si elles secondent ses bonnes intentions, elles arrivent ordinairement à l'état de la parfaite union et de la sainte contemplation.

Qui nous empêche donc de correspondre à ces invitations de Dieu qui nous fait connaître qu'il a de grandes inclinations à faire ce précieux don aux âmes qui se disposent à le recevoir (1).

(1) Baiole, *op. cit.*, III, 2

Ainsi dans les âmes qui ne font pas obstacle à l'opération du Saint Esprit, se réaliserait, selon le P. Baiole, le plan d'un Dieu très bon, qui veut s'unir aux enfants des hommes, les associer à sa vie intime. Et cette vie, en tant qu'elle devient celle des âmes surnaturalisées par la grâce est proprement ce qu'il convient d'appeler, dans le langage de la Spiritualité chrétienne, la vie intérieure.

Ces simples notes sur le P. André Baiole n'ont eu d'autre but que d'exposer sommairement le caractère et les tendances de sa synthèse doctrinale. Heureux serions-nous si elles étaient pour quelque ami de la renaissance des études ascétiques et mystiques, une occasion de mettre davantage en lumière cet auteur spirituel du début du dix-septième siècle, qui, tant par ses relations que par son caractère, paraît devoir être considéré comme un témoin de la Spiritualité traditionnelle.

Lyon. Albert VALENSIN, S. J.

COMPTES RENDUS

T. R. Père J. G. Arintero, O. P. — *Cuestiones místicas o sea las alturas de la contemplación accesibles a todos,* 2ª edición corregida y aumentada, 8°, 612 pages, Salamanca, Calatrava, 1920, 7 pes.

1. La contemplation divine est-elle désirable? 2. Est-elle accessible à tous ceux ceux qui la cherchent sincèrement? 3. Pourquoi y a-t-il si peu de contemplatifs? 4. Tous les saints sont-ils mystiques? 5. La mystique et l'ascétiqne sont-elles indépendantes, diffèrent-elles essentiellement? 6. Caractéristique de l'état mystique. 7. Quelles sont les principales phases et les phénomènes les plus fréquents de la vie mystique? — Ces sept questions ont été examinées par le R. P. A. dans une série d'articles de la *Ciencia Tomista* qui, justement remarqués, furent peu après complétés, enrichis de nombreuses citations et réunis en volume : de ce volume le savant théologien nous donne aujourd'hui une deuxième édition encore augmentée de développements et de textes nouveaux, surtout pour les questions 2 et 4. Cette formation par apports successifs explique le caractère assez touffu de l'ouvrage et les répétitions, les retours en arrière, au premier abord un peu déroutants pour le lecteur qui y chercherait un exposé pleinement méthodique et ordonné : défauts secondaires du reste, qui n'empêchent pas ce livre d'être fort remarquable tant par l'abondance et la variété d'une documentation opulente, que par la vigueur et le mouvement de la pensée, par le zèle, la passion de la vie intérieure, qui en animent toutes les pages.

L'idée fondamentale qui, me semble-t-il, domine toute la doctrine du P. A., c'est qu'il existe pour l'âme en état de grâce deux manières très différentes d'opérer les actes salutaires et méritoires, et que ce sont ces deux manières d'opérer qui caractérisent la vie ascétiqne et la vie mystique. « Ce qui constitue vraiment la vie mystique — qu'il s'agisse d'*actes* ou d'état — c'est le fait d'agir selon un mode surhumain qui se traduira et qu'on pourra reconnaître : dans la prière, par n'importe

quelle (cualquier) manifestation spéciale des lumières et affections produites par les divers dons du S.-Esprit; dans l'action, par toute acquisition notable des fruits du S.-Esprit; dans la connaissance et le désir, par une intervention quelconque, positive ou négative, agréable ou pénible, des sens et sentiments (sentidos y sentimientos) spirituels, qui sont autant de manifestations spéciales des dons d'intelligence, de science et de sagesse, etc. En tout cela l'âme se montre comme dirigée et mue par l'Esprit Saint lui-même et procédant ainsi d'une manière *surhumaine*, suivant des *initiatives* et des *directions divines;* tandis que dans l'état ascétique on procède *humainement*, se gouvernant par sa propre raison, telle qu'elle est, une fois éclairée par la foi et les autres vertus infuses, et comme par une *initiative propre* » (p. 524). Se conduire donc avec les lumières de la raison éclairée par la foi, et accomplir les œuvres correspondantes d'espérance, de charité et des autres vertus, c'est agir ascétiquement; se diriger, ou mieux se laisser diriger par les lumières et les mouvements intérieurs produits en nous par le S. Esprit, c'est agir mystiquement. La prédominance dans une vie de ce second mode d'agir sur le premier constituera l'*état mystique*, comme la prédominance du premier constitue l'*état ascétique*. Ce qui n'empêche évidemment pas l'âme qui est encore dans ce premier état, d'agir parfois mystiquement, même dès le début, et de plus en plus à mesure qu'elle avancera : et c'est précisément cette multiplication des « points mystiques » dans sa vie qui la fera passer insensiblement d'un état à l'autre, sans que du reste elle cesse jamais complètement d'avoir à agir quelquefois à la simple manière ascétique (p. 522). Les lecteurs familiers avec les *Exercices de S. Ignace* traduiront cette doctrine en disant que des *trois modes d'élection* proposés par le Saint le premier (visions) caractérise le domaine des *faits extraordinaires* de la vie spirituelle; le second, la vie mystique; le troisième, la vie ascétique; ou bien encore se rappelant un autre texte du même Saint, ils diront que la vie mystique est caractérisée par la docilité de l'âme à « la loi intérieure de charité et d'amour que le S. Esprit écrit et imprime dans les cœurs » (*Constitut. S. J.*, prolog.) et que l'*état mystique* commence lorsque l'emprise de cette loi sur l'âme est assez complète pour qu'elle devienne vraiment le ressort et la règle de toute sa vie spirituelle. Dans l'Oraison en particulier cette substitution du mode divin au mode humain s'effectuera par le passage graduel des oraisons discursives, affectives, à actes propres multipliés, à des formes de prière de plus en plus simples, de plus en plus passives vis-à-vis de cette action de l'Esprit Saint, jusqu'au moment où, dans l'union transformante, cette « possession » de l'âme par Dieu sera totale.

Or, constate le P. A., toute la tradition des maîtres de la vie spirituelle est unanime pour nous enseigner qu'une âme n'arrivera jamais

à la haute sainteté, pas même à la simple « vie parfaite », sans devenir vraiment « intérieure » et « contemplative », si elle ne cesse de se diriger par des vues humaines et propres, pour se laisser guider et pousser par le seul vrai maître, l'Esprit Saint, dans une docilité complète aux inspirations de sa grâce, à l'influence de ses dons.

Il n'y a donc ni perfection, ni sainteté possibles en dehors de l'*état mystique* : toutes les âmes donc sont appelées à cet état, dans la mesure même où elles sont appelées à la sainteté; pour toutes donc cet état est désirable, à toutes il est accessible. L'*état mystique* n'est donc pas une voie *extraordinaire*, en ce sens qu'il laisserait place à côté de lui à un chemin plus *ordinaire* vers la sainteté : vers ce sommet il n'y a qu'une voie, la bifurcation imaginée au dix-septième siècle est inconnue à la vraie tradition. Il est vrai que les *états* mystiques sont relativement rares : mais la cause en est uniquement dans la lâcheté des âmes qui reculent devant l'abnégation, la générosité, la mortification des passions, qui sont la condition indispensable de tout progrès vers les sommets de la contemplation mystique. En fait tous les saints ont été et ne pouvaient pas ne pas être des *mystiques*.

En conséquence, le P. A. maintient contre M. Saudreau que le don si précieux de la contemplation infuse peut être *mérité* en rigueur de termes, *de condigno* (248-286), bien que, en fait, la plupart des âmes qui l'obtiennent, le reçoivent, par suite de leur propre faiblesse et de l'immense bonté de Dieu, bien avant d'être arrivées au point où elles le mériteraient vraiment de *condigno*, et n'ont pu ainsi le mériter que dans un sens large, *de congruo*. Mais en soi, il y a un moment où l'accroissement de la grâce sanctifiante et celui des dons du S.-Esprit qui lui est parallèle, doivent amener dans l'âme comme leur développement normal et nécessaire, l'éclosion des grâces mystiques.

On peut voir par ce bref résumé qui, je l'espère, aura rendu fidèlement sa pensée, que le P. A. nous présente une doctrine nette, claire, logique et fortement charpentée. Par quelle *méthode* l'établit-il? Toutes les parties en sont-elles (p. 49, 50) également « indiscutables » et ont-elles en leur faveur « l'unanimité de la tradition »?

La méthode générale choisie par le P. A. est incontestablement la bonne. Le problème principal qui forme le centre de son livre est celui que pose le titre même : la haute contemplation est-elle accessible à tous? peut-il y avoir sans elle une sainteté véritable? Ce problème étant d'ordre avant tout théologique, c'est donc à la tradition catholique qu'il faut d'abord en demander la solution. Mais pour arriver à une solution vraiment satisfaisante, on ne peut se contenter d'une enquête superficielle : chez un grand nombre des témoins de cette tradition, si on les parcourt rapidement, on pourra toujours trouver des textes plus ou moins favorables à l'opinion qu'on désire soutenir et laisser de côté ceux qui ne cadrent pas avec elle ; d'autres

viendront après qui répèteront les mêmes textes par routine, tout au plus quelqu'un ira-t-il vérifier la citation, et la trouvant à peu près fidèle, se tiendra pour satisfait et n'imaginera pas que près de ce texte il puisse y en avoir d'autres qui rendent un son tout différent. « C'est donc une affaire de textes, bien choisis, complets, authentiques, variés et nombreux qui... s'expliquant et se fortifiant mutuellement, nous montrent la vraie pensée de chaque auteur » (p. 9). Cela est d'autant plus nécessaire que beaucoup de ces auteurs ont écrit avant que fussent soulevées les questions agitées aujourd'hui et peuvent donc employer des « expressions confuses et hésitantes » qui permettront aux tenants d'opinions opposées de se réclamer d'eux (p. 7). Il faut enfin en pareille matière ne pas interroger seulement les théoriciens, mais tenir grand compte des écrits laissés par les âmes, même très simples, qui ont été favorisées plus particulièrement des dons de Dieu (p. 10). Le programme est excellent et le P. A. a porté dans son exécution une érudition aussi riche que variée : son livre contient une masse de documents vraiment impressionnante : l'index des auteurs cités est loin de tout relever (1). On pourra bien noter quelques lacunes : je ne parle pas des *Exercices* de S. Ignace que le P. A. ne cite plus après une mention (p. 67) ; il paraît les connaître assez peu et ne pas se douter que, à définir le domaine de la mystique comme il le fait, le livre y entre tout entier, dès les Additions et la première semaine : le *don* de la componction et des larmes demandé dès le premier jour est, en effet, d'après cette définition, une grâce *mystique* au premier chef, fruit du don de crainte de Dieu. On regrettera de ne pas voir citer Thomas a Kempis (pour ses écrits en dehors de l'Imitation) et les autres écrivains de la florissante école des Frères de la Vie commune ; plus tard Honoré de Sainte-Marie, La Reguera et Calatayud ont bien autant de droit que Falconi, par exemple, à représenter la tradition théologique.

Ces omissions toutefois ne suffisent pas à infirmer les résultats de l'enquête entreprise par le P. A. : j'hésiterais en revanche à affirmer la même chose au sujet du manque de rigueur avec lequel sont appliqués les excellents principes de méthode formulés dans le prologue. Les textes sont *accumulés*, mais leur classement, leur groupement et surtout leur discussion critique restent trop rudimentaires. Pour donner leur valeur exacte aux textes nombreux et intéressants recueillis par lui, le P. A. aurait dû les *classer*, séparer d'abord les textes contenant une doctrine, un enseignement spirituel proprement dit,

(1) Cet index aurait besoin d'être resuivi de près : les renvois inexacts y sont vraiment trop nombreux : c'est dommage, car complet, bien classé et bien vérifié, cet index peut rendre de grands services, étant donnée la riche moisson de textes réunis par le P. A.

textes des théologiens et des maîtres de la vie intérieure, et les textes contenant les confidences personnelles des mystiques, leurs inspirations ou leurs révélations : aucune des deux catégories n'était à négliger, mais l'interprétation et l'utilisation théologique d'un texte est loin d'être la même suivant qu'il appartient à l'une ou à l'autre. Il eût fallu en outre distinguer soigneusement les textes de théologiens d'après leur époque : on ne peut évidemment pas poser en principe que la contemplation infuse proprement dite « est la seule dont ont parlé et traité les Pères et tous les Maîtres de la vie spirituelle jusqu'au début du dix-septième siècle, et à laquelle par conséquent se rapporte tout ce qu'ils ont dit sur l'excellence et l'utilité [de la contemplation] quand... ils la présentent comme... la vraie et unique oraison parfaite, et par là l'oraison propre des saints et des parfaits chrétiens » (p. 286). La question est moins simple : à y regarder de près on voit vite que les textes de ces auteurs relatifs à la contemplation réunissent sous ce nom général des choses qu'on distingue plus tard : contemplation acquise et infuse, et même simple oraison affective. Dès lors la seule méthode possible est celle qu'indique le P. A. dans son prologue : réunir d'un coup les textes de chaque auteur important ou groupe d'auteurs, et tirer au clair quelle est sa doctrine *réelle*, sans tenir compte des ressemblances ou des différences verbales et de détail. Faute de l'avoir suffisamment fait dans la pratique, il arrive au P. A, de citer beaucoup de textes qui ne prouvent pas le point précis qui est en question : je crois, par exemple, qu'on ne peut tirer aucune conclusion dans la controverse actuelle des textes sapientiaux et johanniques cités p. 161 et suiv. : que la Sagesse, la Vie, les eaux vives soient offertes à tous, personne ne le nie : toute la question est de savoir ce que comportent ces dons pour tous ceux à qui ils sont offerts. De même on est étonné de voir paraître dans les listes d'autorités qui viennent confirmer la réponse affirmative à la 2e ou à la 4e question des textes d'écrivains qui, l'auteur le reconnaît ailleurs, ont une doctrine manifestement contraire à la sienne, Rodriguez, par exemple (p. 325, 457, cf. 68 : les réserves qui d'après le P. A. le maintiendraient dans le courant « traditionnel », tout le monde les fait, qu'il s'agisse de Scaramelli, de S. Alphonse de Liguori ou à fortiori du P. Poulain) ; il faudrait en dire autant de Massoulié ou de Bossuet (p. 464, n. 44, 47).

Certains textes auraient demandé une discussion plus serrée : p. 186, par exemple, est cité Antoine du S. Esprit, *Directorium mysticum*, III, n. 230-236, qui dit bien d'une façon générale, en parlant « des moyens par lesquels l'âme parvient à la contemplation surnaturelle » que Dieu accorde cette grâce « selon les désirs et les dispositions de chacun » : mais cette formule est précisée dans la section suivante (n. 237-245) où il explique *ex professo* que la contemplation

surnaturelle « aliquando denegatur perfectis ». Le P. A cite cette section p. 191, en ajoutant la remarque « bien que ce ne soit pas pour toujours » : mais rien dans le contexte n'appuie cette limitation, au contraire. Le grand théologien carme ajoute, en effet (n. 245) que les parfaits à qui cette grâce est refusée ne doivent pas se décourager. « Nam si perfectam habuerint suae voluntatis unionem cum Divina, magis Deo placebunt et plus acquirent meritorum, quam si contemplatione supernaturali fruerentur, cum in hac unione sit perfectio charitatis, ad quam media contemplatione quilibet aspirare debet. Et haec unio voluntatis et desiderii Deo placendi et flagrantia charitatis, sunt perfecta contemplatio, ut ait Augustinus... Haec verba maximae consolationis debent esse illis qui non possunt adhibitis omnibus sibi possibilibus ad contemplationis statum pervenire, quamvis ex instituto suo sint vitae contemplativae adstricti. »

Antoine du S. Esprit ne fait là que reproduire la doctrine et les termes de Philippe de la Sainte Trinité (p. II, tr. 3, disc. 1, a. 6), dont la phrase citée p. 413 par le P. A. pourra donc difficilement être entendue d'une façon absolue. On aura remarqué la réflexion finale du texte cité : ces théologiens écrivent d'abord pour leurs frères de l'ordre du Carmel, appelés par vocation à une vie surtout contemplative ; il importe de ne pas l'oublier pour ne pas forcer la valeur de leurs assertions quand on les lit ; et encore bien plus quand on utilise les écrits des âmes mystiques, même de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix. Ce qui est vrai pour des Carmélites ou des Chartreux dont la vie est exclusivement contemplative pourra fort bien n'être pas vrai d'une façon aussi absolue, ni de la même manière, quand il s'agira de laïques ou de prêtres que leur vocation consacre à la vie active et au travail extérieur de l'apostolat.

La tâche est donc singulièrement complexe et délicate de dégager avec certitude quel est sur ce point l'enseignement traditionnel de la théologie catholique, et malgré la richesse de ses citations, je ne crois pas que le P. A. ait tranché définitivement la question : à vrai dire je crois même qu'elle ne peut pas l'être actuellement dans une étude d'ensemble comme celle-ci, tant que les témoignages les plus importants n'auront pas été étudiés un à un, dans toute leur ampleur et toutes leurs nuances. Une fois seulement ce travail préliminaire terminé, ou du moins fort avancé, on pourra commencer à dégager les conclusions générales qu'il comporte.

Cet état encore fruste des matériaux à utiliser rend en outre, me semble-t-il, moins heureux l'*ordre* dans lequel le P. A. examine ses sept questions : pour lui les deux principales, qui en somme n'en font qu'une, sont la 2e et la 4e : toutes les âmes sont-elles appelées à la contemplation infuse, condition nécessaire de la haute sainteté ? Les autres questions ne sont que des corollaires, celle en particulier

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

qui recherche quel est la vraie *caractéristique* de l'état mystique (p. 341, 501). Cette manière de procéder serait très défendable et offrirait même des avantages, si on pouvait tabler pour les mots d'*acte* et d'*état mystiques* et de *contemptation infuse* sur une définition au moins *nominale*, fondée sur quelques caractères extérieurs, nets et exclusifs, admis par tout le monde, actuellement et dans le passé, permettant d'identifier sans erreur une même réalité partout où on la trouve, dans l'expérience ou dans les livres. Aucun inconvénient alors à réserver pour plus tard la question de savoir ce qui constitue la caractéristique essentielle et profonde de ces réalités. Mais il n'en est malheureusement pas ainsi : entièrement d'accord avec M. Saudreau et le P. Lamballe pour affirmer l'appel de toutes les âmes à la vie mystique, le P. A. se sépare d'eux quand il s'agit de définir ce qu'est cette vie mystique ordinaire, voie nécessaire de la sainteté : il y fait rentrer les formes de connaissance « angélique », « expérimentale », « immédiate » de Dieu, la « perception surnaturelle par les sens spirituels » (p. 51-62), que M. Saudreau en exclut comme constituant les « faits extraordinaires » de la vie spirituelle, sans liaison nécessaire avec la sainteté. Et, à l'autre extrémité de l'échelle, le P. A. appelle déjà *mystiques* nombre d'actes de la vie illuminative ou même purgative que M. Saudreau, si je ne me trompe, hésiterait à faire rentrer dans cette catégorie. Si le champ d'application du terme « mystique » est ainsi différent entre deux contemporains si rapprochés de tendance et d'idées, que sera-ce si l'on compare le P. A. avec ceux contre lesquels il discute, ou avec les auteurs anciens si divers dont il invoque le témoignage ?

On dira : peu importent les frontières encore incertaines, il y a du moins des faits et des états que tout le monde regarde comme mystiques. Assurément, mais pour résoudre la question de l'appel général à la vie mystique, et pour apprécier la valeur des textes apportés dans le débat, ce sont précisément les *frontières* qui importent.

Je m'explique, et par là nous en venons enfin, après de trop larges détours au fond même de la question examinée par le P. A.

Tout le monde, en effet, admet que la sainteté suppose nécessairement une vie habituelle d'union à Dieu, la docilité constante aux inspirations de l'Esprit Saint, qui prend ainsi peu à peu la direction complète de l'âme dans toutes ses démarches, en harmonie avec les directions extérieures de l'autorité spirituelle et de la Providence, autrement dit un développement constant de l'action des dons du S.-Esprit. Tout le monde admet que l'âme vraiment généreuse et mortifiée arrivera, si elle persévère, à cet état ; que cette âme généreuse sera nécessairement dans des états ou de consolation ou d'aridité (1). Si donc, avec le P. A, on comprend d'une façon générale

(1) Personne peut-être n'a plus nettement insisté sur ce fait que

tous ces faits et ces états sous le nom de faits et états mystiques, je ne crois pas que personne, pas plus le P. Poulain que Scaramelli ou Rodriguez ou S. Alphonse de Liguori, conteste sa thèse : en ce sens toutes les âmes sont appelées à la vie mystique, et sans elle il n'y a pas de sainteté. Le témoignage de la tradition sur ce point est incontestable et la riche collection de textes réunis dans les *Cuestiones místicas* le prouve surabondamment.

On voit donc que suivant le point où l'on place la « frontière mystique » la question que le P. A. regarde comme capitale existe ou n'existe pas, ou plus exactement : se pose d'une manière ou d'une autre, et par suite les textes cités seront aptes ou non à la trancher.

Car il y a bien une question réelle, une vraie divergence entre les auteurs : mais elles sont, me semble-t-il, ailleurs, ou du moins sur un terrain beaucoup plus étroit, sur le terrain de ces états, de ces oraisons que tout le monde est d'accord pour appeler mystiques et que Sainte Thérèse a si bien décrits. Il faut, en effet, si l'on veut comprendre les discussions actuelles en revenir à elle, et ce n'est point par hasard que ces discussions ont commencé, dans leur forme présente, précisément à l'époque où les écrits de la *Doctora* d'Avila se sont répandus parmi les théologiens catholiques. Ces écrits, en effet, tranchent sur ceux des mystiques plus anciens, et même de S. Jean de la Croix qui se rattache plutôt à eux, comme le remarquait très justement Dom Mager (1) : personne avant elle n'avait aussi bien fait toucher du doigt, par la netteté de ses descriptions, la différence entre les consolations goûtées par les débutants dans leurs méditations, et les douceurs de l'oraison « surnaturelle ». Ce sont précisément ces descriptions qui, en rendant impossible la confusion entre les deux, ont posé le problème dans toute son acuité. On a trouvé dans les écrits plus anciens des éléments qu'on a rapproché des descriptions thérésiennes ; les mystiques qui ont suivi ont laissé des notes qui sont venues s'insérer plus ou moins dans ces cadres devenus classiques, quand elles ne s'en sont pas manifestement inspirées. Mais en fait, Sainte Thérèse reste au centre du débat et le domine : d'une façon plus ou moins consciente et plus ou moins claire, ce qu'on cherche c'est ceci : y a-t-il entre ces oraisons surnaturelles d'union mystique décrites par la sainte, et les oraisons plus ou moins discursives ou simplifiées de la vie spirituelle courante une simple différence de degré, ou une vraie différence

S. Ignace, *Exercices*, Annot. 6 : si le retraitant n'éprouve ni consolation, ni désolation, si « no le vienen mociones spirituales en su anima », il est à croire qu'il est négligent et paresseux. Le même saint suppose dans ses Constitutions que *tous* ses religieux pleinement formés sont effectivement sous cette direction intérieure et constante de l'Esprit Saint.

1. Benedikt Monatschrift, 1, 1919, p. 136.

d'espèce? Sont-elles situées sur la même ligne de progrès spirituel ou bien y a-t-il une bifurcation au delà de laquelle deux voies différentes peuvent progresser indéfiniment vers Dieu, dont la seconde, contenant les éléments signalés plus haut comme essentiels à toute sainteté, ne vérifie cependant pas les traits de la description thérésienne des 5e, 6e, 7e *Moradas?* C'est je crois d'après leur réponse à ces questions qu'on peut effectivement classer les auteurs : le P. A. répond nettement à la seconde en niant toute bifurcation et, si je le comprends bien, distinguerait la première : pour lui entre les deux modes d'opérer de la vie spirituelle, mode humain ou ascétique, et mode divin, surhumain, ou mystique, il y a plus qu'une simple différence de degré : mais, même chez les débutants, les vraies consolations spirituelles, visites et inspirations de Dieu, sont déjà des actes mystiques, en continuité avec les dons les plus hauts de l'union transformante et de la perception surnaturelle de Dieu. Le P. Poulain, au contraire, disait bien lui aussi qu'il y a plus qu'une différence de degré, mais il la mettait beaucoup moins tôt, là où il faisait commencer la perception surnaturelle de Dieu — et il était nettement pour la possibilité d'une vraie sainteté en dehors des voies mystiques ainsi définies. M. Saudreau dirait, je crois, comme le P. Poulain, que les dons de « connaissance angélique » et de « perception surnaturelle de Dieu » ne sont pas nécessaires à la sainteté, ni offerts à tous, mais il ajouterait aussitôt qu'une perception immédiate de Dieu est impossible en dehors de la vision béatifique, que tous ces dons sont, comme les visions, les stigmatisations, etc., en dehors de ce qui constitue l'essence de l'état mystique, que celui-ci est caractérisé par l'union avec Dieu passivement produite par les dons du S. Esprit, et qu'à cette union toutes les âmes sont appelées, comme le dit aussi le P. A.

Or, sur ces deux questions précises, beaucoup de textes cités ne sont nullement décisifs. Ce qu'il faudrait, me semble-t-il, c'est n'attacher que peu d'importance aux *mots* de contemplation, de mystique, aux *affirmations générales* sur l'union à Dieu, sur la docilité au S. Esprit, qui ne sont pas en cause, et chercher des témoignages qui touchent réellement le point précis du débat. Pour cela, le beau travail du P. Arintero aura préparé le terrain, apporté de précieux matériaux, mais il me paraît que c'est aller trop vite que de présenter d'ores et dejà la question comme définitivement tranchée.

Il y aurait dans tout le livre bien des pages intéressantes à signaler sur les sens spirituels et la connaissance angélique; sur la définition des mots *ordinaire* et *extraordinaire* (est *ordinaire* toute grâce sans laquelle la haute sainteté n'est pas possible); sur la contemplation acquise, dont le P. A. admet l'existence, en ajoutant que cette contemplation est fort rare, car lorsque l'âme y arrive, Dieu ne l'y

laisse pas, mais la trouvant disposée à recevoir l'action de l'Esprit Saint, la fait passer, en fait, à la contemplation mystique. Je ne ferai, avant de terminer, que hasarder une question au sujet du double danger d'exagération que le P. A. signale fort justement p. 18-43 : danger de maintenir par prudence exagérée dans une spiritualité terre à terre des âmes toutes prêtes à s'élancer vers les hauteurs où Dieu les appelle ; — danger de pousser trop vite vers la vie mystique des âmes encore pleines de défauts avec risque d'illusions et même de chutes lamentables. Le P. A. estime qu'à l'heure actuelle le premier danger seul mérite de retenir sérieusement notre attention : l'exagération opposée n'est ni la plus fréquente, ni la plus dangereuse (p. 30) et on s'en est beaucoup trop effrayé depuis les erreurs bien passées des *alumbrados* et des *quiétistes*. Que dans la réaction contre le quiétisme il y ait eu au dix-huitième et au dix-neuvième siècle de très regrettables exagérations, c'est indéniable : mais est-il sûr que dans la poussée actuelle des âmes vers la vie mystique, on puisse tenir pour négligeables ou secondaires les dangers de l'engouement, du snobisme, de la vanité et de la paresse spirituelle qui délaissent les pénibles devoirs de l'ascèse pour se jeter au hasard dans la mystique? Faut-il tenir pour chimérique tout ce qui a été dit sur le danger que courent certaines âmes à fréquenter trop exclusivement les écrits de haute mystique? Il faudrait je crois une singulière ignorance de l'histoire de l'Eglise et de bien fortes illusions sur le cœur humain, et surtout féminin, pour venir l'affirmer. Et aujourd'hui comme au dix-septième siècle, il faut oser le dire, le plus menaçant danger pour le très heureux mouvement qui pousse les âmes à la vie intérieure et à l'union avec Dieu, ce sont moins peut-être les résistances inefficaces de quelques directeurs trop timorés ou trop étroits, que les exagérations de certains enthousiastes zélés, sincères, mais naïfs : ceux-ci risquent, en effet, à l'encontre de leurs intentions pures et droites et en dépit d'une incontestable sainteté, de frayer sans le vouloir la voïe à ce courant malsain, qui depuis le montanisme est venu périodiquement troubler les âmes dans l'Eglise et dont l'apparition amènerait infailliblement comme au dix-septième siècle une nouvelle *déroute*, dans laquelle la vraie et saine mystique serait encore une fois compromise dans la légitime défaite de la fausse. Ce qui est sûr, c'est que, aujourd'hui comme toujours, les deux excès sont à craindre et sont aussi dangereux l'un que l'autre pour la cause de la mystique. Fasse Dieu que le mouvement actuel les évite tous deux et produise ainsi pleinement ces fruits magnifiques de sainteté qu'on peut en attendre, et dont le P. A. sème le désir dans les âmes à chaque page de son beau livre.

Toulouse. Joseph de GUIBERT, S. J.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. La conquête mystique.* IV. *L'Ecole de Port-Royal.* V. *L'Ecole du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus.* Paris. Bloud. 1920, in-8, 2 vol. de 604 et 411 pages.

Par bien des côtés le présent ouvrage déborde le domaine propre de la *Revue d'ascétique et de mystique*. L'histoire de la littérature, des mœurs et de la civilisation, non moins que celle de la charité et de la société chrétienne au dix-septième siècle, peuvent réclamer bien des pages ou des développements, d'un intérêt qu'il n'est pas nécessaire de souligner pour ceux qui ont déjà pris connaissance des deux premiers volumes de ce magnifique travail. Pourtant c'est encore aux matières directement traitées en cette Revue qu'est faite la part capitale, et quiconque s'intéresse à ces questions ne pourra que grandement s'en réjouir.

On connaît la manière de M. Bremond, la légèreté avec laquelle il porte le poids d'une érudition étendue, sa psychologie pénétrante, habile aux analyses déliées, sachant allier une sympathie évocatrice avec cette lucidité sereine, à qui l'illusion ou la supercherie n'en peuvent imposer. Sa curiosité insatiable n'est pas le vain amusement d'un dilettante mais l'ardeur convaincue d'un historien très intéressé pour les choses de l'âme, en même temps que d'un fils de l'Eglise ravi de pouvoir étaler devant ses frères, en même temps qu'aux yeux ébahis des étrangers, les incroyables richesses de vie spirituelle que notre catholicisme a produites en France depuis la vraie réforme du Concile de Trente et dont presque tous nous n'avons qu'une connaissance fort confuse ou de vagues soupçons. Aussi faut-il se féliciter de voir manier ces choses délicates et précieuses par une main experte et avisée. L'auteur est également heureux dans le choix des sujets à traiter et dans la manière de les présenter : l'on ne sait qu'admirer le plus de la prodigieuse variété du fond qui renouvelle perpétuellement l'intérêt à travers ces deux forts volumes ou de la souplesse d'un art littéraire passant avec aisance des minutieuses analyses aux vues d'ensemble et aux larges exposés qui dominent toute une situation et en éclairent ou dégagent les détails essentiels. Telles au premier volume les pages consacrées aux érudits de Port-Royal ou au second certaines considérations sur les conflits entre Jésuites concernant le rôle du mysticisme en spiritualité. Si j'ajoute que, conformément à l'heureuse habitude prise dès le volume sur l'*Humanisme dévot*, M. Bremond multiplie les citations des auteurs qu'il étudie et transforme ainsi son

œuvre en une sorte d'anthologie commentée où viennent comme naturellement se grouper quelques-unes des plus belles pages de la littérature mystique du grand siècle, on aura quelque idée des rares jouissances en même temps que de la haute édification apportées au lecteur.

Ce serait cependant négliger un des caractères les plus notables en même temps que les plus bienfaisants de cette œuvre que de n'en pas souligner l'objectivité. Comme M. Bremond le remarque lui-même, au cours du premier volume, à mesure que nous nous éloignons du passé, celui-ci, dans une large mesure, s'idéalise et se simplifie. Il y a une tendance naturelle à faire des personnages jadis vivants une sorte de symbole, à les dépouiller de leur complexité, où qualités et défauts se tempéraient, pour n'en retenir, au gré de notre sympathie ou d'après le rôle qu'ils ont joué et l'influence qu'ils sont appelés à exercer sur la postérité, que tel caractère dominant ou tel trait plus accusé, les classant tout d'une pièce dans le monde des meilleurs ou celui des mécréants. D'autre part, il est incontestable que, la poussière des controverses et des querelles tombée, l'on peut avoir du combat une vue plus juste et apprécier avec une impartialité moins suspecte les mérites relatifs des combattants. Sans doute les morts parlent encore et se survivent dans ceux qui se réclament de leur esprit. Mais avec de la bonne volonté l'historien peut se dégager plus facilement de ces influences posthumes et toute sa tâche doit consister, en se documentant aussi largement que possible, à redonner la vie à ses héros en tenant compte de cette double tendance dont l'une entrave et l'autre facilite leur évocation.

Nécessaire toujours, cette disposition et ce souci sont plus importants encore en une matière où, comme ici, tout exposé a forcément des conséquences pratiques. La vie mystique n'est point morte : les tableaux que M. Bremond nous offre sont comme un miroir où le psychologue, le directeur, le théologien peuvent venir contempler un reflet de ce qui se passe actuellement encore dans certaines âmes. L'expérience du passé doit éclairer celle du présent. S'il y a eu des erreurs commises, il importe de ne pas les renouveler. Comment se former un diagnostic sûr si l'on dissimule une partie des documents et si l'on répand les ténèbres sur toute une série de manifestations dont la présence est de nature à modifier complètement le jugement d'ensemble? L'honnêteté et l'utilité sont d'accord pour réclamer de l'historien cette objectivité qui seule peut assurer à son œuvre une valeur durable et dispenser de refaire la tâche loyalement accomplie. Assurément, il peut se tromper. Entre critiques compétents et animés du même esprit on discutera courtoisement les conclusions sujettes à revision. L'essentiel est que tous apportent à l'étude, de la bonne foi et le seul désir de savoir la vérité et d'en profiter. Quelques légitimes

préférences que l'on puisse avoir pour une école on un homme, la seule exigence que l'on puisse formuler à ce sujet, c'est de les voir traités avec cette sympathie élémentaire qui exclut tout préjugé et qui, sans dissimuler l'infirmité humaine dûment constatée, sait apercevoir et mettre en relief le divin, se dégage des œillères et des mesquines influences de chapelles et de clans, pour signaler et décrire avec allégresse, quoique avec mesure et clairvoyance, partout où ils apparaissent, le rayonnement de l'esprit catholique et les traits augustes de notre Mère l'Eglise.

Quiconque lira avec ces dispositions les nouveaux livres de M. Bremond, si divers de contenu et si semblables d'esprit, ne fera pas seulement une lecture délectable et souvent ravissante, mais en tirera également grand profit pour sa formation intellectuelle et spirituelle. A fréquenter les maîtres, on prend forcément quelque chose de leur esprit. Pense-t-on que les controverses ardentes qui se renouvellent périodiquement sur ces matières resteraient toujours aussi stériles en même temps qu'aussi passionnées, si tous ceux qui y prennent part s'efforçaient d'y apporter cette sérénité d'âme, cette défiance du sens propre et des idées préconçues, cette disposition à admettre que l'adversaire est de bonne foi et a des raisons sérieuses à faire valoir, et par dessus tout le souci de la vérité plenière, sans lesquels les prétentions à l'impartialité ne sont qu'une vaine illusion?

Je ne m'attarderai pas à signaler de préférence tel ou tel chapitre. Certains sans doute se rattachent plus expressément à la vie spirituelle et en traitent *ex professo*, mais aucun ne saurait être négligé. Sur le jansénisme, comme sur la spiritualité des Jésuites français au dix-septième siècle, on aura ici ample occasion d'apprendre du nouveau et de rectifier des idées inexactes, des préjugés ou des malentendus, pour le plus grand profit non seulement de la vérité, mais aussi des saines méthodes de travail et de discussion.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège : le Tiers-Ordre Franciscain.

A l'occasion du septième centenaire de la fondation du Tiers-Ordre Franciscain, N.-S. Père le Pape a envoyé à l'univers catholique l'Encyclique *Sacra propediem* (Acta Apostolicae Sedis, XIII, 1921, p. 33-41), datée du jour de l'Epiphanie, pour recommander ce Tiers-Ordre et en rappeler l'esprit et le rôle. Ne pouvant reproduire en entier ce document, nous en citerons du moins quelques passages plus intéressants à notre point de vue,

Après avoir rappelé que lui-même fut reçu en 1882 parmi les Tertiaires de S. François, Benoît XV invite tous les fidèles à entrer dans cet institut, « mirifice societatis humanae his quoque temporibus idoneum », puis il ajoute :

« Ante omnia quidem unicuique versentur ob oculos vera S. Francisci lineamenta animi : nam quem recentiores nonnulli proponunt, in *modernistarum* officina conflatum, hominem Assisiatem huic Cathedrae apostolicae parum deditum, eumdemque vaga et inanis cuiusdam religiositatis quasi specimen, eum profecto nec Franciscum appellaveris, nec sanctum. »

S. François voyant que « non posset omnes claustris recipere, quos undique ad ipsum eius disciplinae cupiditas adduceret, consilium cepit ut in media saeculi agitatione viventibus daret christianae assequendae perfectionis facultatem; ordinemque veri nominis instituit Tertiariorum, non eum quidem, ut duos priores, votorum religione obstrictum, sed simili ornatum et morum simplicitate et studio paenitentiae, Ita quod nullus unquam *regularis* familiae parens excogitaverat, ut religiosum vivendi genus rem communem faceret, hic et invenit primus et effecit, Deo dante, felicissime... »

Mais ce que veut le Pape, c'est surtout mettre en lumière le caractère et l'esprit propre du Tiers-Ordre. Après avoir rappelé les actes de Léon XIII qui, en adaptant la règle des Tertiaires aux circonstances présentes, en a conservé soigneusement l'esprit, il insiste sur deux points :

« Etenim primum omnium [Franciscus] vult in Tertiariis suis eminere, tanquam insigne quoddam, fraternam caritatem, pacis concordiaeque studiosissimam... igitur Francisco concilium fuerat ut sodales Tertiarii in magnis illis aetatis suae discordiis motibusque civilibus nuncios praeconesque pacis se praeberent, idem Nobis dudum fuit,

cum totus fere orbis terrarum horrifico bello conflagrabat; idem est nunc, eo plane nondum restincto incendio .. Cui quidem incommodo illud accedit intestinum civitatibus malum... civium dicimus ordines cum ordinibus de terrestrium partitione bonorum adeo dimicantes acriter, ut communis iam sit rerum pernicies formidanda. »

Le Pape compte donc sur les Tertiaires pour être des instruments de paix entre les peuples et entre les classes. Il compte aussi sur eux pour lutter contre les deux grandes causes actuelles de la dépravation des mœurs : « infinitum quoddam studium habendi et inexplebilis voluptatum sitis. » Car, dit-il, « quia hic ordo... illud habet, ut sodales suos ad vitae perfectionem, quamvis saecularibus curis implicatos, instituat, — neque enim ab ullo genere cursuque vivendi abhorret morum sanctimonia — idcirco, ubi complures sint qui huic instituto congruenter vivant, necessitate quadam sequitur, ut aliis omnibus quos inter versantur, magno sint incitamento non modo ad omne officii munus explendum, sed etiam ad perfectius quiddam in vita attingendum quam communis lex iusserit... Quare longissime se abstinentes a mundi spiritu, studebunt contra in communis vitae consuetudinem spiritum Iesu Christi, quacumque ipsis detur aditus, inferre. »

— Cet aspect du Tiers-Ordre, école de vie parfaite pour les fidèles retenus dans le monde, sur lequel le Souverain-Pontife revient ainsi avec insistance, comme aussi ses exhortations au désintéressement et à la fuite des plaisirs mondains et des toilettes moins modestes, tout cela répond exactement au contenu de la première règle donnée en 1221 par le Cardinal Ugolin et par S. François aux premiers « fratres et sorores de poenitentia in domibus propriis existentes ». Sur cette règle primitive et sur les origines du Tiers-Ordre, le P. A. van den Wingaert, O. F. M , a publié un très intéressant mémoire dans l'*Archivum Franciscanum historicum* (XIII, 1920, p. 3-77. *De Tertio Ordine S. Francisci iuxta Marianum Florentinum*). Il étudie le traité du Tiers-Ordre contenu dans le *Codex palatinus 147* de Florence et composé entre 1519 et 1523, par Mariano de Florence. Après une description complète du Mss et une analyse du Traité, il s'attache à reconstituer la règle que Mariano a eue en mains et la compare avec les autres règles anciennes, surtout celle du Mss du couveat de Campistran en Abruzzes; il étudie enfin les origines et le développement de cette règle. Il conclut que l'*Ordo de Poenitentia* ne fut point, comme l'ont soutenu K. Müller, Sabatier, Mandonnet, etc., le noyau d'où seraient successivement sortis le premier et le second Ordres, mais que S. François les a directement fondés tous les trois, leur traçant à chacun son genre de vie. Ce fut le Card. Ugolin qui, rencontrant en 1221 comme légat quelques *frères de la Pénitence*, composa la règle; celle-ci comprenait les chapitres I-VI, 2 de la règle de Capistran

dont les chapitres VI, 4-XII datent de 1227-28 et dont les suppléments (XIII) sont postérieurs à 1234. Au début, le ministre des Fraternités était un Frère Mineur; en 1227, il est remplacé par deux ministres laïques; de 1221 à 1234, le Visiteur est un laïque. La règle publiée par Wadding est celle qui fut donnée par Nicolas IV, en 1289.

— On trouvera un bref résumé de l'histoire du Tiers-Ordre Franciscain dans l'intéressant volume (p. 337-357) que le P. Thaddée Ferré vient de publier sur l'*Histoire de l'Ordre de S. François* (8°, VIII-382 p., Librairie S. Yves, Rennes, 1921, 8 fr.). Cet ouvrage dont le RR^me^ Ministre Général O. M. a accepté la dédicace, est destiné d'abord à initier les jeunes religieux de l'ordre à la glorieuse et attachante histoire de leur famille religieuse; il leur offre donc un résumé précis, bien à jour, accompagné de références choisies soigneusement pour leur faciliter une étude plus approfondie. Mais le côté le plus intéressant du travail est la place très large faite au développement et aux vicissitudes de la vie religieuse dans l'ordre, à son histoire intérieure et spirituelle. Ceux qui jugent volontiers un religieux incapable d'écrire l'histoire de son ordre sans un parti pris de louer tout, toujours et malgré tout, n'ont qu'à lire le livre du P. Ferré : l'amour le plus profond et le plus tendre pour son ordre s'y allie à une franchise et une liberté toutes franciscaines pour signaler à côté des gloires magnifiques, les fautes et les lacunes du passé et même du présent. Les tâtonnements et les luttes de l'ordre pour conserver son idéal de pauvreté et le concilier avec l'organisation nécessaire à la vie d'un grand corps religieux, sont analysées d'une façon aussi vivante que pénétrante; et pour quiconque n'oublie pas que l'idéal de tout fondateur religieux, comme l'idéal évangélique lui même, doit nécessairement se réaliser au milieu des faiblesses humaines, ce tableau passionnant et émouvant inspirera l'amour le plus cordial pour la famille du pauvre d'Assise.

— Ce même amour sera certainement un des fruit que produira la fréquentation de l'excellente *Anthologie Franciscaine*, de M. Maurice Beaufreton (8°, XII-324 p., Paris, Crès, 1921, 8 fr. 50). Je dis fréquentation et non lecture, car ce volume est à méditer plus qu'à lire : il contient, en effet, quelques pages d'histoire, quelques sermons littérairement fort intéressants, mais c'est surtout à la piété chrétienne que s'adressent les pages réunies de M. B. Le choix est très judicieux, ce qui n'était pas facile au milieu de tant de richesses, et me paraît donner une idée exacte et suffisamment complète de la littérature franciscaine et de ses divers aspects. L'auteur a eu grandement raison de choisir des fragments assez longs, au lieu de multiplier des extraits trop courts pour être vraiment significatifs. On regrettera peut-être que certains écrits figurent sous le nom peu connu de leur auteur le plus probable et non sous leur propre titre bien plus familier à la plu-

part des lecteurs auxquels s'adresse l'*Anthologie :* combien de ceux-ci chercheront-ils les extraits des Méditations de la Vie du Christ ou des Fioretti ou du Stimulus amoris aux noms de Joannes de Caulibus, de Hugolin de Monte Giorgio ou de Jacques de Milan? Les introductions sont précises et bien à jour, sans érudition inutile et déplacée; la traduction très soignée.

— La *Fiorita Francescana,* de M. Tommaso Nediani (t. I : *la Prosa*, 8°, XXII-492 p., Milan, « Vita e Pensiero », 1921, 18 lire), réunit des textes d'origine beaucoup plus mêlée relatifs à S. François, à ses disciples, même tout modernes comme le célèbre P. Ludovico da Casoria, aux « paysages et pèlerinages franciscains », aux légendes et à l'esprit franciscains. Le recueil est très riche, trop même car l'auteur a dû se contenter souvent de fragments fort courts; on regrettera aussi qu'il n'ait pas groupé ses textes d'après leur provenance ; il a voulu citer même des non catholiques et des incroyants pour montrer le retentissement universel du fait franciscain : mais ceux qui le liront dans un but non purement littéraire, éprouveront je ne ne sais quelle gêne à lire pêle mêle, des pages où retentit l'écho le plus fidèle de l'idéal franciscain et d'autres empruntées à P. Sabatier ou à L. Luzzatti, fort intéressantes sans doute, mais qui, malgré la sympathie et l'enthousiasme, dénotent une intelligence beaucoup moins exacte que cet idéal. Recueil fort utile du reste malgré ce défaut, et qui fait souhaiter la prochaine apparition du tome second qui sera consacré à la Poésie.

— Signalons encore la publication dans l'*Archivum Franc. historicum*, 1920, XIII, 403-507, par le P. Zeffirino Lazzeri, O. F. M., du Procès de canonisation de Sainte Claire d'Assise, d'après la traduction italienne du quinzième siècle contenue dans un Mss de la Bibliothèque Landau : cet important document est consacré en grande partie aux récits de prodiges obtenus par l'intercession de la Sainte, mais il contient aussi de nombreux détails sur sa vie de prière et de pénitence attestés dans les témoignages de quinze religieuses de S. Damien et de de cinq autres témoins d'Assise.

Revues.

— Le *Pontificio Istituto Biblico* (Piazza della Pilotta, 35, Rome, 1), a commencé en janvier 1921 la publication de Verbum Divinum, revue mensuelle, 8° de 32 p., Italie, 18 lire par an; Etranger, 20 francs. Le nouveau périodique prend place à côté de Biblica comme organe de vulgarisation, s'adressant à tous les prêtres, pour leur faciliter une étude de la Bible, sérieuse, scientifique et pratique, bien au courant des progrès de l'exégèse, mais ne supposant aucune spécialisation et laissant de côté les questions techniques et érudites. C'est dire qu'une large part y sera faite à l'utilisation de la Sainte Ecriture dans la vie

spirituelle. De fait nous trouvons dans le premier numéro, p. 16-18, une note du P. Bover sur la *Perfectio spiritualis secundum mentem S. Pauli*, un bref commentaire ascétique et moral du P. Zorell sur le *Miserere*, p. 18-21. Le lecteur trouvera aussi à prendre pour sa vie vie intérieure dans les articles du P. Pous, sur la Bible *Liber Sacerdotalis*, p. 6-10, du P. Power, *Pastor et Grex in Palaestina*, 21-25, du P. Fernandez, sur Gen, 15, 1, Cette dernière note inaugure une série de courtes exégèses où seront redressés beaucoup *de contre-sens bibliques*, trop fréquents dans les exhortations et les livres de piété, pour ne pas parler des prédicateurs. On voit que la nouvelle revue remplit très bien son excellent programme : tous les articles étant en latin, c'est bien à *tous* les prêtres qu'elle s'adresse et qu'elle rendra les plus grands services.

— « Maintenir et répandre la connaissance de la Terre Sainte dans son vrai caractère de Terre de Dieu, de patrie de Jésus, de théâtre de la Rédemption de l'homme... Présenter d'une manière simple et populaire, tantôt un des mystères qui se sont déroulés dans cette terre bénie, tantôt un de nos sanctuaires dont nous raconterons les vicissitudes. Nous décrirons en même temps tout ce qui s'y pratique actuellement. » Tel est le programme de la nouvelle revue que la custodie franciscaine de Terre Sainte (couvent de S. Sauveur, Jérusalem), a commencé à faire paraître cette année 1921, en français, italien et espagnol (La Terre Sainte, mensuel, 7 francs par an). On sait la place qu'ont tenue, à certaines époques surtout, dans la piété catholique, la pensée, les souvenirs de la Terre Sainte, quel aliment cette piété trouvait dans ces relations dont la vieille *Peregrinatio* d'Etheria est le plus ancien modèle que nous ayons : jouer un rôle analogue est un des buts principaux de la nouvelle revue qui continuera dignement la tradition de l'apostolat franciscain en faveur de la dévotion à la Terre Sainte.

— Le Bollettino del Clero Romano dont nous avons fait connaître l'apparition (1920, 1, 396), annonce dans son numéro de décembre 1920 (p. 87), qu'il va désormais publier régulièrement le résumé des leçons d'ascétique et de mystique du P. Marchetti à la Grégorienne. Dans ce même numéro, il résume (p. 87-90) un cours sur les *Tentations*.

Sainte Marguerite-Marie.

La canonisation du 13 mai 1920 a été l'occasion de nombreuses publications sur la confidente du Sacré-Cœur : nous n'avons pas à nous occuper ici de celles qui n'ont trait qu'à l'*histoire* de la nouvelle sainte, mais nous devons dire un mot sur quelques-unes d'entre elles qui intéressent l'étude de sa vie intérieure et de sa doctrine spirituelle.

— Déjà en 1904 le P. Auguste Hamon avait consacré trois articles des *Etudes* à esquisser un *Portrait intime* de la Bienheureuse Marguerite-

Marie, en attendant de publier en 1907 sa grande *Vie* : à l'occasion de la canonisation de la nouvelle sainte, il a repris son travail de 1904 et l'a transformé en volume : *Sainte Marguerite-Marie, sa vie intime* (Paris, Beauchesne, 1920, 8°, 272 p., 7 fr.). Son intéressant ouvrage n'a donc du livre de circonstance que l'actualité ; c'est, en réalité, un travail préparé de très longue main, et on s'en aperçoit vite en le parcourant et en le comparant à l'esquisse des *Etudes*. Le P. H. s'efforce d'abord de préciser sur quel ensemble de qualités et défauts naturels venant du tempérament ou des circonstances, la grâce a dû agir pour réaliser son chef-d'œuvre. Vient ensuite une étude de ce travail progressif de l'action divine dans l'âme de l'enfant, de la jeune fille, de la religieuse et de l'apôtre. La question brûlante des influences extérieures qui auraient préparé la sainte à sa mission, posée par la publication des écrits du Bieuheureux Eudes en particulier, et tout récemment encore par le livre du P. Richstätter, n'a pu être qu'effleurée par le P. H. dans ce volume p. 149 : souhaitons qu'il puisse le plus tôt possible la traiter avec toute l'ampleur qu'elle mérite et avec la compétence acquise par ses travaux, dans cette histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur qu'il prépare depuis tant d'années et dont la *Vie de la Bienheureuse* est le premier volume.

— *La Perle du Sacré-Cœur. Sainte Marguerite-Marie*, par Adolphe Retté (8°, 296 p., Paris, Bloud, 1920) veut avant tout donner l'intelligence de la mission reçue par la Sainte et de la manière dont elle fut remplie. L'auteur, dont on connaît la manière vigoureuse et originale, n'a point voulu entasser des références et faire œuvre d'érudit, et il a eu raison ; mais sans surcharger ses pages si alertes, il eût pu dans plusieurs cas serrer de plus près la réalité historique : son tableau du cadre dans lequel a vécu la Sainte est sûrement beaucoup trop noir et certains traits sont positivement inexacts, par exemple, ce qui est dit p. 24 du Chapelet secret du S. Sacrement. La grande *Vie* du P. Hamon qu'on est étonné de ne pas voir indiquée parmi les sources citées p. 30, aurait pu lui fournir des détails précis et exacts sur ce cadre de la vie mystique de Marguerite-Marie. De cette vie mystique, M. R. saisit très bien et met fortement en lumière le trait fondamental, la souffrance purificatrice et surtout réparatrice, le mystère de la Croix la dominant et l'expliquant tout entière et se liant intimement à la Dévotion au Sacré-Cœur telle qu'elle a été comprise et prêchée par la sainte. C'est bien l'esprit de la messe *Miserebitur*, plus que celui de la messe *Egredimini* (celle du Bienheureux Eudes), qui inspire les pages de ce livre où on trouvera plus d'un écho de celles que Huysmans a consacrées à Sainte Lydwine. Certains traits pourront à juste titre étonner, être discutés ou critiqués, mais l'auteur gardera le mérite de montrer combien sont loin de la Sainte les interprétations

fades ou bourgeoises qui ont pu être faites de la Dévotion grande et singulièrement austère dont elle fut l'Apôtre.

— La collection *Profili di Santi* du P. Gemelli (Milan, « Vita e Pensiero ») a débuté par un volume d'Emilia Henrion sur *Margherita Maria, la mistica sposa del S. C. di Gesù*, 8° 322 p. 1919, consacré à mettre surtout en relief le caractère *mystique* de sa vie intérieure; dans ce but, les rapprochements sont multipliés entre les écrits de la sainte et ceux de Sainte Gertrude, de Ruysbroeck, de S. Jean de la Croix, malheureusement d'une façon très superficielle ; car, plus poussée, l'étude ainsi ébauchée serait d'un haut intérêt. Pourquoi aussi s'être trop pressé de présenter comme la continuation du message de 1689 des faits encore insuffisamment élucidés à ce moment et que depuis l'Eglise a dû refuser d'approuver ?

— Le n° 67 de la *Collection de la Bibl. des Exercices* (Enghien, Belgique) est consacré par le P. Watrigant à *Sainte Marguerite-Marie et les retraites spirituelles* (8°, 64 p., 1921) ; deux parties étudient successivement la sainte comme *retraitante* et comme *directrice des retraites*, groupant les notes qui nous ont été conservées de ses *solitudes* et les conseils et directions données par elle ; en terminant, le P. W. examine l'influence qu'elle aurait pu exercer sur les Retraites composées par plusieurs jésuites, en relations avec elle : elle poussa les PP. Croiset et Froment à ce travail, mais ni dans leurs livres, ni dans ceux des PP. Bourguignet et Léau, on ne trouve de traces nettes de son influence.

Textes et documents de vie spirituelle.

— Trois intéressants documents de vie et de formation sacerdotales.

Un direttore di Seminario, il Canonico Eugenio Mascarelli (1876-1919) par A. Vaudagnotti, Torino, Berruti, 1920, VIII-266 p. : l'auteur de cette belle biographie de prêtre a largement puisé dans les notes personnelles et la correspondance du chan. Mascarelli. On s'arrêtera surtout, sans parler des lettres envoyées par leur directeur aux séminaristes soldats de Turin, aux deux chapitres 12 et 13 : le premier, reproduit quelques lettres de direction plus étendues, sur l'obéissance, la patience et l'abnégation, adressées à de jeunes prêtres et tout à fait remarquables par l'union des vues surnaturelles les plus hautes avec une humble bonté, un tour aimable et direct, un sens du réel, qui en font des modèles ; le chapitre suivant reproduit toute la correspondance du saint prêtre avec un jeune officier converti de la guerre.

— *La vie nouvelle du Vén. P. Chevrier*, par le chan. C. Chambost, Lyon, Vitte, 1920, 8°, XII6-20 p., veut nous faire pénétrer dans la vie intime du fondateur du *Prado* de Lyon, plus que n'a pu le faire

Villefranche dans sa *Vie* plus populaire. Aussi l'auteur a lui aussi puisé largement dans les notes et lettres du Vénérable Père, et s'est efforcé de le faire parler lui-même le plus souvent possible. On lira et étudiera les détails de son apostolat populaire, et particulièrement ce qui a trait à la formation chrétienne des enfants, ch. 14-16. Mais les échanges d'idées et les essais actuels de vie commune dans le clergé paroissial donneront le plus vif intérêt au récit des expériences faites et des idées émises sur ce sujet par le P. Chevrier. En 1857-1860, c'est un premier essai avec M. Rambaud à la Cité de l'Enfant Jésus ; en 1864, au Prado, commence l'Œuvre sacerdotale qui deviendra le centre de la vie du Père. « Les religieux observent les conseils évangéliques ; pourquoi les prêtres séculiers ne les observeraient-ils pas aussi ? Est-ce que la perfection n'est pas pour eux aussi bien que pour les autres ? Elle leur serait même, en quelque sorte, plus nécessaire... : le prêtre dans le ministère vit pour les autres... il doit avoir comme une auréole de sainteté », p. 272. Il le dit lui-même, c'est pour réaliser cet idéal qu'il a fondé le Prado. Et c'est en voyant la difficulté de recruter parmi les prêtres déjà dans le ministère des compagnons décidés à partager son genre de vie, qu'il fut amené à organiser cette œuvre de formation sacerdotale à laquelle Lyon doit tant de prêtres excellents. On trouvera dans les chapitres 20, 21, 23, 27, 29, 31-33, avec une histoire détaillée de l'œuvre réalisée, de nombreux documents très précieux pour quiconque s'intéresse au mouvement actuel de « vie parfaite » dans le clergé paroissial.

— Dans la *Vie du R. P. André Prévot, des Prêtres du S. C.* (1840-1913), Lille, Desclée, 1920, 12°, 432 p., le P. G. Bertrand, malgré une rédaction parfois un peu touffue, met bien en pleine lumière ce qui donne sa physionomie toute particulière à cette vie et en fait la profonde unité à travers les situations les plus différentes, ce besoin de s'immoler, d'être *victime*, en esprit d'amour et de réparation. Véritable vie de saint, par la mortification continuelle, l'humilité la plus profonde et la plus sincère, l'oubli de soi le plus complet, l'union à Dieu, intime et constante; l'homme cependant ne disparaît pas, avec les ressources et les lacunes de sa nature dont on peut suivre la transformation par la grâce; abondant en faits, lettres et notes personnelles, ce livre constitue, lui aussi, en dépit de quelques défauts de mise en œuvre, un document remarquable sur cette vocation de victime à laquelle tant d'âmes intérieures se sentent appelées, aujourd'hui en particulier, et dont le P. Prévot fut un admirable modèle et un ardent inspirateur.

— C'est la même idée d'immolation qui est au centre du petit volume, *Les Origines de l'œuvre du Cœur agonisant de Jésus*, par le P. Pierre Brucker, Alençon, 1920, 16°, XII-192 p. : on y remarquera tout particulièrement la correspondance entre Mme Trapadoux et le

P. Lyonnard, les deux fondateurs de l'œuvre (p. 38 ss.), longue série de lettres fort belles dans leur simplicité et fort intéressantes; on pourra y étudier, surtout en les complétant par les détails précis donnés sur la vie des religieuses du Cœur agonisant, un autre aspect de cette vocation de victimes, vouées ici à se sacrifier pour obtenir le salut des agonisants (1).

— Victimes encore les saintes âmes auxquelles est consacré le livre du P. Louis Capelle, *Les Ames généreuses, leur rôle, leurs récompenses* (8°, XXVIII-624 p., Paris, Beauchesne, 1920, 12 fr.) : le but de l'auteur est de montrer par les exemples et surtout les confidences de ces âmes, quel est selon le plan de Dieu le rôle de leurs souffrances et quelles récompenses les attendent : il voudrait ainsi contribuer pour sa part à multiplier dans l'Eglise ces existences, obscures souvent, mais toujours si fécondes. Il a constitué ainsi une riche collection de textes intéressants, souvent magnifiques, et qui forment un recueil à la fois précieux et bienfaisant à méditer. On regrettera toutefois que le choix n'ait pas toujours été fait avec assez de critique; dans les citations surtout qui ont trait à des faits extraordinaires, l'auteur aurait dû éviter plus rigoureusement de mélanger des documents de première valeur, comme telle page de Sainte Thérèse et de Sainte Marguerite-Marie (pourquoi donc ne pas citer celle-ci d'après l'édition de Mgr Gauthey, la seule qui compte désormais?) avec des récits ou des textes empruntés à des biographies ou des recueils de deuxième et troisième main. Ce livre ne prétend pas s'adresser aux érudits, c'est vrai : mais pourquoi, même et surtout quand on ne vise qu'un but de pure édification, ne pas profiter des éditions et traductions fort bien faites et facilement accessibles qui existent pour un grand nombre des auteurs cités? Les faits et les enseignements les plus splendides et les mieux attestés surabondent, le livre même du P. C. le montre amplement : raison de plus pour être très sévère pour tout ce qui reste douteux. Sévérité d'autant plus souhaitable que, une fois ces éléments douteux élagués et un certain nombre de faits et de textes revus sur meilleures sources, il y a dans cet ouvrage tous les éléments d'un livre splendide et souverainement efficace pour entraîner les âmes vers les sommets du sacrifice et de la sainteté.

— Cassien, *Conférences avec les Pères du désert*, t. I, 16°, 580 p., Saint-Maximin (Var), Librairie S. Thomas d'Aquin, 1921, 5 fr. : Dom Pichery, OSB. nous donne dans un format commode, une traduction des dix premières conférences, faite sur l'édition de Petschenig dans

(1) C'est pour les âmes vouées à cette dévotion de *Jésus agonisant* et de l'Heure Sainte que M. le Chan. Gonon vient de publier sous ce titre un recueil d'excellentes méditations destinées à leur faciliter chaque semaine cette pratique (Lyon, Librairie du S. C.; Paris, Lib. S. Paul, 1920, 18°, XIV-326 p., 6 fr. 50).

le *Corpus* de Vienne. La traduction est complète « sauf quelques passages où la simplicité des anciens défie une plume moderne », et dont l'omission est du reste indiquée ; une courte introduction et quelques notes bien choisies éclairent le texte. Excellente édition qui aidera grandement les âmes à puiser, dans ce livre si aimé et si lu de nos pères, la piété la plus traditionnelle.

Publications diverses.

— *Le ministère sacerdotal auprès des religieuses*, par M. P. P. Bonneval (Avignon, Aubanel, 1920, 24°, XXII-232 p.), contient d'excellents conseils et des observations personnelles très justes, en particulier dans les chapitres sur la direction : l'auteur insiste avec raison sur le fait que les scrupuleuses sont en général des *malades* et doivent être traitées comme telles.

Au sujet des états mystiques, M. B. pense qu'au moins dans les ordres contemplatifs, toutes les religieuses sont appelées aux degrés inférieurs de la vie mystique, c'est-à-dire à la *quiétude*, et que c'est en ce sens que doivent être entendus les textes invoqués par M. Saudreau et le P. Lamballe : en revanche il estime que la rareté des états mystiques supérieurs n'est pas simplement l'effet d'un manque de générosité, mais provient aussi de ce que les âmes n'y sont pas toutes appelées. Il admet « avec les maîtres de la vie spirituelle qu'il est des âmes que Dieu pour des raisons connues de lui seul, et sans qu'il y ait de leur faute, n'appelle point à la contemplation. Celles-là peuvent, par le moyen de la méditation, s'élever jusqu'à la voie unitive », p. 180 : car l'oraison active ou méditation a, elle aussi, ses ascensions, et on peut parler non seulement d'oraison affective et de simplicité, mais aussi de *quiétude* et d'*union* acquises ; en revanche, M. B. trouve que le terme de *contemplation* acquise n'est pas heureux et voudrait voir réserver le mot de contemplation pour les oraisons infuses, afin de rester fidèle à la doctrine des grands mystiques : cette raison paraîtra fort contestable, étant donné le manque de précision qu'a ce terme dans les auteurs anciens où il est employé pour bien des oraisons qui certainement ne sont pas infuses.

— Dans son volume *De la méditation à la contemplation sous l'égide de Marie* (Bruges, Beyaert, 1921, 16°, 162 p., 4 fr. 50), le P. Venant de Roulers, O. M. C., fait au contraire une large place à la contemplation acquise. Pour lui, à l'oraison discursive et à l'oraison affective, succède l'oraison de simplicité ou contemplation active qui « n'est que l'oraison affective simplifiée. Elle s'appuie sur les sens et sur les données fournies par eux. C'est une clarté de reflet montant des choses sensibles et de l'effort de nos pensées, et irradiant d'en-bas les choses divines ». C'est « la dernière des oraisons ordinaires » et

d'elle se distingue profondément « la première des oraisons mystiques », que certains ont appelé oraison de simplicité passive, à laquelle le P. V. préfère réserver le nom d'*oraison de foi* et qui « est, elle, la lumière qui descend d'en-haut, directement du Père des lumières... à tel point qu'elle exclut pour l'âme la possibilité de s'appliquer encore au discours et aux multiples affections », p. 99. Cette oraison de foi « n'est pas un don réservé; c'est un don voulu de Dieu pour tous les baptisés ». Elle constitue « le premier degré de la contemplation mystique... on l'appellera quelquefois une oraison de quiétude », p. 108. « Bien qu'[elle] soit l'entrée des oraisons passives et mystiques, elle n'appartient pas à l'ordre de la contemplation infuse », p. 123. A cette oraison succède la nuit des sens et avec elle commencent les « arcanes de la vie mystique », sur lesquels le P. V. s'étend beaucoup moins que sur les degrés plus accessibles et plus fréquents de la vie spirituelle.

— En 1917, le P. J. Nicolussi, S. S. S., a publié à Bozen (Tyrol), un volume *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Dogmatische Abhandlung* (Verlag « Emmanuel », 8°, 205 p., 4 kr), dans lequel il s'efforçait de démontrer théologiquement, surtout par les textes de la tradition patristique, que la réception de l'Eucharistie est nécessaire à la vie de la grâce de nécessité de moyen, d'une nécessité non seulement morale, mais *stricte dicta* ou *absoluta*, en sorte qu'aucune âme d'adulte ou même d'enfant ne peut ni conserver, ni même recevoir la grâce, sans la participation à l'Eucharistie, au moins *in voto*. La même thèse a été reprise et développée par le même auteur dans un second ouvrage : *Die Wirkungen der hl. Eucharistie* (Bozen, Emmanuel, 1918, XII-336 p.); elle a été attaquée dans la Zeitschrift f. Kath. Theologie, d'Innsbruck, par le Dr. Lutz, de Spire, dans trois articles où il en montre les difficultés et où il prouve que le P. Nicolussi est obligé pour établir son opinion de majorer la valeur des textes : ceux ci affirment nettement une nécessité de moyen, morale, mais non absolue comme pour le baptême (*Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, t. 43 (1919), p. 235-268; *Ueber die Wirkungen und Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, t. 44 (1920), p. 398-420; 505-537). Au premier de ces articles un confrère du P. Nicolussi, le P. Klodnicki, a répondu dans le Divus Thomas (t. 7, 1920, 57-70). Bien que cette controverse intéresse avant tout la théologie dogmatique, les vues échangées et les textes discutés mettent mieux en lumière le rôle de l'Eucharistie dans notre vie spirituelle et la véritable « incorporation » au Christ déjà réalisée par le baptême.

— La *Sainte Thérèse* de M. Edmond Cazal (1 vol. 12°, 316 p., Paris, Ollendorff, 1921), n'est pas un livre d'histoire, quoi qu'en dise l'auteur qui nous annonce de son ouvrage une « édition critique, abondamment documentée et illustrée »; s'il peut être utile pour

comprendre la grande réformatrice du Carmel, d'aller à Avila, il est encore bien plus indispensable d'avoir une connaissance pratique et une intelligence de la vie intérieure catholique, que M. Cazal n'a pas et n'a évidemment pas pu acquérir à l'école de Freud. Il cite quelque part M. de Montmorand : qu'il suffise ici de le renvoyer au chapitre du distingué psychologue sur *l'érotisme des mystiques;* il y verra l'abîme qui sépare, du point de vue de la stricte psychologie, les extases de la Sainte et les crises d'auto-érotisme avec lesquelles il les identifie. Inutile d'insister sur ce point, pas plus que sur le roman de son « assassinat » par le P. Jérôme Gratien.

Correspondance.

Mgr Debout, qui fut autrefois le secrétaire de l'abbé Chaumont, me fait l'honneur de m'envoyer quelques détails destinés à compléter le compte rendu paru dans l'avant-dernier numéro de la Revue sur le livre de Mgr Laveille.

Mgr Debout rappelle que le vénéré fondateur des trois Sociétés Salésiennes consacrait tous les jours régulièrement un certain temps à l'étude des auteurs ascétiques et qu'il a toujours encouragé cette pratique parmi les siens. De plus, ajoute-t-il, la rigueur de l'obéissance au directeur que j'avais signalée comme caractéristique des procédés de M. Chaumont, n'aurait été qu'exceptionnelle et applicable à un cas particulier, celui de Mme Carré de Malberg : M. Chaumont non seulement traitait d'une façon exceptionnelle une âme appelée à pratiquer héroïquement les vertus chrétiennes, mais il voulait aussi la former à son rôle de fondatrice des Filles de S.-François de Sales.

Ne connaissant M. Chaumont que par les deux ouvrages de Mgr Laveille, dans lesquels les exemples donnés concernent très souvent les rapports de M. Chaumont avec Mme Carré de Malberg, j'avais naturellement été amené à penser que les citations faites avaient une portée plus générale et donnaient une idée des méthodes habituellement employées par l'éminent directeur. Je prends donc acte bien volontiers de ces renseignements complémentaires qui éclairent et adoucissent certains traits d'une figure très sympathique et très bienfaisante, et je remercie cordialement Mgr Debout d'avoir bien voulu me les communiquer. H. L.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Ugarte de Ercilla E. SJ. — Ante el Santo Cristo de Limpias. — *Razón y Fe*, 59 (1921). 273-286 ; 409-425.

Examine les questions de méthode posées par les discussions sur les faits de Limpias.

Mutz F. — Christliche Aszetik. 5te Auflage. 8°, XVI-512 p., Paderborn, Schöningh, 30 m.

X. — Memento de vie spirituelle. Avignon, Aubanel, 24°, XVI-304 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Chronique de Théologie ascétique et mystique. — *Vie spirit.*, 2-1, 306-320.

Bliguet M. J. OP. — Bulletin de Philosophie : Psychologie religieuse. — *R. sc. phil. theol.*, 10 (1921), 80-89.

X. — Revue des Revues : Récentes publications sur Fénelon. — *Ami du Clergé*, 38 (1921), 81-94.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Lozano S. OP. — Unidad de la Ciencia sagrada y de la vida santa. — *Vida Sobrenat.*, 1, 22-30 ; 185-196.

1) Ascética, mística y moral ; 2) Mística y dones del Espíritu Santo. Continuité de la vie ascétique et mystique.

Feuling D. OSB. — Bildung und Frömmigkeit. —*Bened. Monatschr.*, 2, 2-15 ; 146-162.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page

Modersohn E. — Christus unser Alles. Biblische Betrachtungen über *Phil.* 3. Freiburg, Fleig, 8°, 60 p.

Lemonnyer A. OP. — Le rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle. — *Vie spirit.*, 2-1 (1921), 241-251.

« Dans l'ordre de la vie surnaturelle, je veux dire pour ce qui regarde notre initiation aux mœurs divines et notre éducation de fils de Dieu tout petits, le Saint-Esprit qui nous est donné, qui habite en nous, avec nous, tient le rôle d'une mère... spécialement dans notre vie de prière ».

Hill A. C. — Work of the Holy Spirit. — *Expository Times*, octobre 1920.

Peralta V. OMC. — Teoria de la Gracia. — *Vida Sobrenat.* 1, 33-37; 99-110.

Marchetti O. SJ. — La sfera di attività della carità. — *Gregorianum*, 2 (1921), 13-41.

« Tous les actes vertueux de l'homme juste sont actes de charité, parce que soit formés par elle (*eliciti*), soit *impérés*, actuellement ou au moins virtuellement : donc tous se rattachent à la perfection chrétienne qui est dans l'*activité de la charité*, tous entrent dans sa sphère d'action. La perfection n'est donc, en d'autres termes, que l'exercice actif des vertus chrétiennes sous l'influence de la charité. Et c'est bien là l'idée qu'en a le peuple chrétien ».

Peters. — Die homiletisch-aszetische Verwertung des Textes Mt 11, 12. — *Köln. Pastoral-Blatt*, 1920, 256-262.

Herwegen I. OSB.— Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf, Schwann, 8°, VIII-208 p.

Recueil d'articles sur la vie spirituelle, traite en particulier des rapports entre mystique et liturgie. Cf. *Bened. Monatschr.* 3, 29-33.

Sertillanges A. D. — La Vie catholique. Paris, Gabalda, 8°, 296 p., 8 fr.

Recueil de 26 articles publiés dans la *Revue des Jeunes* sur les divers aspects de la vie catholique (*première série*).

Voir aussi plus haut : p. 199, **Capelle.**

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Noble H. D. OP. — La conscience morale surnaturelle. — *Vie spirit.*, 2-1, 252-269.

Peillaube E. — La maîtrise de soi et la réforme du caractère : la plasticité du caractère. — *Revue de Philos.*, nov. 1920, 563-578.

Boyd Barrett E. — Psychoanalysis and Christian morality. — *Month.*, 137 (1921), 97 110.

Ibero J. M. SJ. — La conversión de San Pablo y el sobrenaturalismo de la verdadera conversión. — *Razón y Fe*, 59 (1921), 325-339.

Scott Holland H. — The Philosophy of faith and the fourth Gospel. London, Murray, 8°, 253 p., 12 sh.

Adrian J. — Seele und Glaube. Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung des Hl. Schrift. Mergentheim (Würtemberg), Ohlniger, 8°, XVI-132 p., 8 m. 20.

[**Allmendinger H.** OSB.] — Die kleinen Tugenden. Geistl. Blumensträuszchen, gepflückt im Garten des Hl. Franz von Sales. Abbaye de Münsterschwarzbach, XII-93 p,, 2 m. 50.

Dignant O. E. — Tractatus de Virtute Religionis. Bruges, Beyaert, 1921, 8°, XVI-230 p., 12 fr.

Janvier OP. — La Vertu de Force (Conférences de N.-D., 1920). Paris, Lethielleux, 8°, 356 p., 8 fr.

Vertu de force; le martyre, l'usage de la force dans l'ordinaire de la vie. Magnanimité ; magnificence ; audace, faiblesse, ambition, vaine gloire. La persévérance.

Voir aussi plus haut : p. 195, **Marchetti.**

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Noble HD. OP. — L'amitié avec Dieu. Bruxelles, Soc. d'Etudes religieuses, 16°, 32 p.

« 1° Comment, en prenant conscience des besoins de notre cœur, nous nous préparons au don de l'amitié divine ; 2° pourquoi et jusqu'à quel point Dieu nous aime d'un amour essentiel ; 3° de quelles intimités bienheureuses est fait ce commerce amical : 4° de quelle manière pratique doit s'affirmer et s'exercer notre amitié avec Dieu. »

Müller B. — Weg zur Liebe, nach Hl. Johann v. d. Kreuz. (*Für Gottsucher*, 2), Limburg, Steffen, 12°, 70 p., 3 m.

Maurice-Denis N. — La renaissance des études mystiques. — *Revue universelle*, 1-11 (1921).

Richer AM. OP. — Deux renaissances médiévales : la scolastique et la mystique. *Revue Dominicaine* (Canada), oct. et déc. 1920.

Boeminghaus E. SJ. — Von der seligen Betha von Reute und von der Mystik. — *Stimmen der Zeit*, 100 (1921), 389-395.

Sur les tendances actuelles en mystique, à propos de la B^se^ (1429) et de sa vie par son directeur Konrad Kügelin de Waldsee.

Howley J. — Psychology and mystical experience. London, Kegan Paul, 8°, 275 p., 10 sh. 6.

Cochet MA. — Psychoanalyse et mysticisme. — *Revue de Philos.*, nov. 1920, 539-562.

Thurston H. — Some physical phenomena of Mysticism : The Mystic as a hunger-striker. — *Month.*, 137 (1921), 148-158 ; 236-247.

Etudes sur les cas d'*inédie* dans la vie des mystiques, dans celle de Louise Lateau en particulier.

Gordon R. M. — Has mysticism a moral value ? — *Internat. Journal of Ethics* (Concord, U.S.A.), octobre 1920.

Mager A. OSB. — Theosophie und christliche Mystik. — *Bened. Monatschr.* 2, 101-124.

Arintero JG. OP. — La Epifania mística. — *Vida sobrenat.* 1, 43-52.

Arintero J.G. OP. — Importancia de las lecturas místicas. — *Vida sobrenat.* 1, 163-174.

Arintero JG. OP. — El dono de la intima unión con Dios. — *Vida sobren.* 1, 91.

Joret D. OP. — A l'école du Maître intérieur. — *Vie spirit.*, 2-1, 321-345.

« La vie de charité donne à l'âme des expériences originales et profondes qui complètent sa connaissance spéculative des mystères divins. »

Sempé L. SJ. — Contemplation mystique et sainteté. — *Messager du Cœur de J.*, 96 (1921), 102-106.

Sur le lien entre les deux : opinions opposées, accord nécessaire et possible dans la pratique.

[**Mgr Waffelaert**]. — Analecta ascetica et mystica : de ipsa contemplatione. — *Collat. Brugens.* 20, 446-449 ; 21 (1921) ; 5-8 ; 89-92.

Rappelle la distinction entre contemplation active et passive ; remarque que les « exhortations à la contemplation visent la première », que nous pouvons exercer par nous-mêmes, aidés de la grâce, et qui nous disposera à la contemplation infuse « quam Deus pro libitu et munifica gratuitaque voluntatis suae electione alicui per gratiam extra ordinem forte largiatur. Et haec quidem ad vitam perfectam necessaria non est, dum illam omittere ac negligere illi non licet qui ad perfectionem contendere vult. » Textes relatifs à la contemplation.

Mager A. OSB. — Wandel in der Gegenwart Gottes. — *Bened. Monatschr.* 3 (1921), 1-17 ; 96-124.

Après avoir noté comment dans la Règle de S. Benoît, n. 7, l'exercice de la présence de Dieu occupe avec l'humilité une place centrale dans la vie spirituelle, D. M. se demande si cet exercice a vraiment l'importance décisive qui lui est ainsi donnée et comment il est psychologiquement possible.

Tillmann G. — Wandel vor Gott. (*Für Gottsucher*, 1), Limburg, Steffen, 12°, XII-144 p., 4 m.

Voir aussi plus haut : p. 178, Arintero ; p. 200, Venant, Bonneval.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Rojo C. OSB. — La Oración mental. — *Vida Sobrenat.* 1 (1921), 53-59 ; 137-145.

Spiritualité antique et moderne. Méthodes et espèces d'oraison.

Wachter P. OSB. — An den Quellen der Andacht, oder Wie bringe ich eine gute Betrachtung fertig ? Regensburg, Manz, 1921, 8°, VIII-236 p., 9 m.

Kurtz M. OC. — Betrachtungsschule. Liturgische Methode der Betrachtung und Beschauung, Stift Heiligenkreuz, 1919, 24°, 120 p.

Kramp J. SJ. — Messliturgie und Gottesreich. Darlegung u. Erklärung der kirchlichen Messformuläre : I, Von 1 Adventssonntage bis z. 6 Sonntade nach Epiphan. (*Ecclesia orans*, 6) Freiburg-Br., Herder, 1921, XII-178 p., 9 m.

Dumaine H. OSB. — Le Dimanche chrétien. — *Vie et Arts liturg.*, 7 (1920-21), 7-15 ; 63-73 ; 156-166.

Cazes F. OP. — La préparation à la Communion et l'action de grâces. — *Vie spirit.*, 2-1, 270-280 ; 346-357.

Ryelandt I. OSB. — L'effet purificateur de l'Eucharistie. — L'Eucharistie et la chasteté. — L'Eucharistie source de force morale. — *Rev. liturg. et monast.* 6, 8-19 ; 53-60 ; 97-107.

Bainvel JV. — La Direction spirituelle. — *Lumen*, 1, 703-711.

X. — Y a-t-il avantage ou inconvénient à ce que le confesseur et le directeur d'une âme pieuse soient deux personnes différentes ? — *Ami du clergé*, 38 (1921), 65-69.

Pour les âmes pieuses, utilité générale à distinguer et séparer la confession et la direction ; pour la *direction ordinaire*, il est généralement préférable que le directeur et le confesseur soient la même personne ; pour la direction *mystique* et même pour les âmes plus élevées dans la voie simplement ascétique, il y aura très souvent avantage à s'adresser à deux personnes distinctes — en raison de la compétence spéciale nécessaire dans ce cas au directeur.

Sempé L. SJ. — L'examen particulier. — *Messager du C. de J.*, 96, 164-168.

Alexander F. OFM. — A spiritual retreat. London, Burns, O. W. 8°, XIII-218 p., 10 sh.

Retraite en forme de commentaire des 25 invocations de la prose *Veni Sancte Spiritus.*

Gougaud L. OSB. — Le Cœur vulnéré du Sauveur dans la piété, l'iconographie et la liturgie. — *Vie et Arts liturg.* (1921), 198-209.

Parnisetti G. SJ. — La grande promessa del S. C. di G. Spiegazione ed esempi. Torino, 24°, 29 p.

Cronica del primer Congreso Mariano Montfortiano, celebrato en

Barcelona (1918). Totana (Murcia), Tip. S. Bonaventura, 1920, 8°, 479 p.

Godts P. CSSR. — La Corédemptrice. Essai de justification de ce beau titre donné à la Mère de Dieu et des hommes. Bruxelles, Dewit.

Voir aussi plus haut : p. 201, **Nicolussi** ; p. 197, **Watrigant**.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Pastor. — La sanctification des enfants : Confession. — Communion. — Direction. — *Prêtre et Apôtre*, I (1920-21), 690-693 ; 723-726 ; 749-752.

Mosterts K. — Jünglingsseelsorge. Freiburg-Br. Herder, 8°, 219 p., 15 m.

Recueil d'études faites en collaboration sur la formation surnaturelle de la jeunesse.

Vigorelli R. — Per l'apostolato eucaristico dei giovani. Milan. Vita e Pensiero, 16°, 40 p.

Autin A. — Autorité et discipline en matière d'éducation. Paris. Alcan, 16°, VIII-136 p.

Jamin F. — Conseils aux jeunes gens de France après la victoire. Paris, Perrin, 12°, 1921, VIII-268 p., 7 fr.

Doncœur P. — La reconstruction spirituelle du pays : le recrutement du Sacerdoce. — *Etudes*, 166 (1921), 14-31.

Goyau G. — La crise des vocations et la formation d'une opinion publique catholique. — *Recrutement sacerdot.*, 1921, 14-20.

Peano (can. D.) — La Vita commune nel Clero secolare. Cuneo, Piccola casa del S. Cuore. 8°, 130 p,, 2 l. 50.

Pieratti A. — Gesù al cuore del Sacerdota. Manuale di meditazioni. Siena, S. Bernardino, 16°, XXX-368 ; 372 p., 16 l.

Bernardino da Gualdo Tadino OMC. — Da Assisi a Roma. Dilucidazioni sul Terz'Ordine francescano. Assisi, Tip. Metastasio, 16°, 52 p.

Davide da Savignano OMC. — Siate perfetti. I Fratelli Terziarii su l'orme del Serafico Padre. Piacenza, Solari, 16°, 312 p., 3 l. 50.

Voir aussi plus haut : p. 200, **Bonneval**.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Baverstock AH. — Magnificat : a spiritual commentary on the song of the blessed Virgin Mary. London, Catholic lit. assoc., 8°, 74 p.

Buonaiuti E. — **Evagrio Pontico** e il *de Virginitate* **Atanasiano**. — *Riv. trimest. di stud. fil. e relig.*, n° 2.

Se demande si le *de Virgin.* attribué à S. Athanase ne ferait pas partie de l'œuvre ascétique d'Evagre.

Butler C. OSB. — **Palladiana** : the Lausiac history, questions of text. *Journ. of theol. stud.*, oct. 1920, 21-35.

Honnef J. — Gottesliebe. Das Buch des hl. **Bernard** v. **Cl.** über die Liebe Gottes, übersetzt und erlautert. Elberfeld, Wuppertaler Dr., 8°, 90 p., 4 m. 50.

Landauer G. — Meister **Eckharts** mystiche Schriften, in unsere Sprache übers. 2-4 Taus., bearbeit. von **M. Buber**. Berlin, Schnadel, 32 m.

Gebhardt A. — Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinr. Seuse, gen. **Suso** nach ihren weltl. Motiven und dichter. Formeln betrachtet. Ein Beitrag zur deutschen Litter. und Kultur-Gesch. des 14 Jh. Berlin, Vereinig. wiss. Verleger, 8°, XII-272 p., 20 m.

Grabmann M. — Der Benediktinermystiker **Johannes von Kastl**. — *Theolog. Quartalschr.*, 1920, 186-235.

Jean de K. est, d'après 3 Mss. de Tegernsee, l'auteur du *de adhaerendo Deo* attribué à Albert le Grand. — Gr. a trouvé 7 chapitres inédits (18-24).

Monialis. — The divine Soliloquies of **Gerlac Petersen**, from the latin. London, Longmans, XVIII-106 p.

Silverio de S. Teresa CD. — Obras de **S. Teresa de J.**, editadas y anotadas ; t. 6, Constituciones — Modo de visitar los conventos — Avisos. Pensamientos — Poesias. Burgos, Monte Carmelo, 8°, LXXIV-568 p.

Cirot G. — Les éditions des œuvres de **Ste Thérèse** par La Fuente. — *Bulletin Hispanique*, 22, 295-302.

Explique les causes des erreurs relevées dans La Fuente par les éditeurs suivants, compare ses éditions à celle du P. Silverio.

Michel Ange P. OMC. — A cada uno todo y solo lo suyo. — *Estudios francisc.* 26 (1921), 86-110.

Sur la controverse S. Pierre d'Alcantara-Louis de Grenade.

Séverin T. SJ. — Chronologie de la vie et des écrits de **S. Jean Berchmans**. Bruxelles, Action cathol., 1921, 8°, 16 p.

Coste P. PM. — Saint **Vincent de Paul** : Correspondance, Entretiens, Documents : tome I. — Correspondance (1607-1639). Paris, Gabalda, 8°, XXXVIII-624 p.

Voir aussi plus haut : p. 193, **Beaufreton** ; **Nediani** ; p. 200, **Cassien**.

II. — Documents.

Müller B. — Die Hl. **Theresia von Jesus** (*Für Gottsucher*, 3). Limburg, Steffen, 12°, 132 p., 4 m.

Byron M. — S. **Theresa** of Avila. London, Hodder, 18°.

Purcell H. CP. — The bicentenary of the **Passionist** Order. — *Catholic World*, 112 (1921), 512-521.

Vue d'ensemble sur la vie religieuse dans l'ordre des Passionistes.

Goyau G. — La pensée religieuse de **Joseph de Maistre** - I, - *Rev. 2 Mond.* 62 (1921), 137-173.

Relations de J. de M. avec la franc-maçonnerie et l'illuminisme et leur influence sur la formation de sa pensée.

Graham RBC. — A brazilian mystic. Being the life and miracles of **Antonio Conselheiro**. London, Heinemann, f°, 250 p., 15 sh.

Alric JF. — Une femme apôtre : **Michelle Colin** (1812-1894). — *Messager du C. de J.*. 96 (1921), 138-152.

Martindale C. — The life of Monsignor **Robert-Hugh Benson**. London Longmans, 2 vol. 8°, 21 sh.

Voir aussi plus haut : p. 191, **Tiers-Ordre Franciscain** ; p. 195, **Sainte Marg.-Marie** ; p. 197 . **Vaudagnotti** ; **Chambost** ; p. 198, **Bertrand. Brucker** ; p. 201, **Cazal.**

III. — Travaux.

Jacobi W. — Die Ekstase der alttestamentl. **Propheten**. München, Bergmann, 8°, V-62 p., 9 m.

Murphy D. — The **Aristotelian** concept of happiness. Fribourg, St-Paul, 8°, XII-109 p.

Tondelli L. — Povertà e ricchezza nel **Vangelo**. — *Scuola cattolica*, 20 (1921), 26-42.

Tillmann F. — Die Frömmigkeit des **Herrn** und seines Apostels **Paulus**. Düsseldorf, Schwann, 16°, 80 p., 3 m. 50.

Mundle W. — Die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit. Marburg, Ellwert, 8°, 19 p.

Weber. — Die Formel « in Christo Jesu » und die paulinische Christus-Mystik. *Néue kirchl. Zeitschr.* 31, 213-260.

Deissner K. — Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2te neu bearb, Aufl. Leipzig, Deichert, 8°, IV-149 p., 15 m.

Schwientek A. CMF. — Elementa status religiosi... : De origine voti castitatis, de castitate religiosa antiquorum. — *Comment. pro religios.* 2 (1921), 25-30.

Delehaye H. — L'origine des **stylites**. — *Acad. R. de Belgique. Bullet. Cl. des Lettres*, 1920, 67-76.

Boyer C. — Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de **S. Augustin**. Paris, Beauchesne, 8°, 239 p.

Rimml R. SJ. — Das Furchtproblem in der Lehre des Hl. Augustinus. — *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 45 (1921), 43-65 (*à suivre*).

Pichery E. OSB. — Les conférences de **Cassien** et la doctrine spirituelle des Pères du désert. — *Vie spirit.* 2-1, 289-298 ; 366-380 ; 433-448.

1) Cassien interprète des Pères du désert ; 2) le chemin de la charité et de la contemplation, ascétisme et mystique ; 3) les sommets de la vie spirituelle. « La vérité est que les Pères n'ont pas soupçonné que l'on pût normalement avoir l'union de conformité à la volonté de Dieu, sans jouir en même temps de l'union mystique », p. 375.

Wrzol L. — Die Psychologie des Johannes Cassianus. — *Divus Thomas*, 1920, 70-90.

Lugano D. OSB. — San **Colombano** monaco e scrittore. — *Rivista storica Benedett.* 11, n. 47-48.

Lesne E. — Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la « Notitia de servitio Monasteriorum ». — *Rev. Hist. Eglise France*, 6.

Sur la réforme monastique de **S. Benoît d'Aniane**.

Klingseis R. OSB. — Das aristoteliche Tugendprinzip der richtigen Mitte in der **Scholastik**. — *Divus Thomas*, 7, 33-49 ; 142-172.

Le Cerf J. SM. — **Dante Alighieri**. Introduction à l'étude de la Divine Comédie. Chartres, Laffray, 8°, 50 p.

Voit dans la Div. Com. de vrais « exercices spirituels », préludant à ceux de S. Ignace et ayant leur place marquée dans l'histoire de l'ascétisme.

Gil H. — La devoción al Sagrado Corazón de Jesus en la Alemania de la Edad media. — *Razón y Fe*, 59, 77-92.

A propos de l'ouvrage de Richstätter, cf. RAM, 1, 207.

Pou y Marti JM. — Visionarios, beginos y fraticelos catalanes. — *Archivo ibero-americ.*, 3 (1921), 5-25,

Notices sur divers **béguins** de Majorque, Barcelone et Tarragone au XIVe siècle.

Pinard H SJ. — La théorie de l'Expérience religieuse, son évolution de Luther à W. James. — *Revue Hist. Eccl.*, 17 (1921), 63-83.

L'expérience religieuse luthérienne — caractéristique et sources.

R[yelandt] I. OSB. — **S. Jean de la Croix. Ste Thérèse et la Liturgie.** — *Revue liturg. et monast.*, 6 (1921), 136-140.

Galdos R. SJ. — **Suarez** vulgarizado en el tercer centenario de su muerte : Observaciones del P. Suarez acerca del libro de los Ejercicios de S. Ignacio. Oña, Imp. del Colegio, 1919, 8°, XX-137 p.

de Grandmaison L. — La vie religieuse au grand siècle : la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus, à propos d'un ouvrage récent. — *Etudes*, 166 (1921), 129-156.

A propos de Bremond, t. 5, caractérise Lallemant et Surin, précise leur place dans la tradition spirituelle de leur ordre.

Brou A. — La soumission de **Fénelon**, d'après la Correspondance de Bossuet. — *Etudes*, 166 (1921), 208-213.

Bellucci A. — La cronaca delle infestazioni sataniche nella casa dei Girolamini di Napoli. — *Bollettino del Bibliofilo*, 2, 317-357.

Voir aussi plus haut : p. 188, Bremond.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

QUELLE OBLIGATION Y A-T-IL POUR LE RELIGIEUX DE TENDRE A LA PERFECTION ?

Tout religieux doit tendre à la perfection. Le mot est de saint Thomas; et il n'y a personne pour le nier, voire même le contester : « Oportet quod omnis qui est in religione, ... ad perfectionen tendat (1). »

Mais si l'accord est parfait tant qu'il s'agit de l'existence de ce devoir, il n'en est plus de même quand il s'agit d'en établir l'origine, d'en déterminer la nature et l'étendue. Cela est tellement vrai, que le R. P. Vermeersch, dont on connaît la compétence en tout ce qui touche à la vie religieuse, a pu écrire : « Obligationem istam, quam omnes affirmant, parum reperimus explicatam. » Et ailleurs : « Pauca in hac re constare videntur (2). » Il en conclut : « Parce simul et caute, et, pro viribus, perspicue videtur de hoc argumento dicendum. » Bien plus que pour lui, la conclusion vaut pour nous, qui n'avons ni sa science ni son autorité. Toutefois ce défaut d'explications et, disons-le, de preuves décisives, nous met quelque peu à l'aise pour présenter des conclusions différentes de celles que défend le savant professeur de la Grégorienne.

Nous partagerons cet article en trois paragraphes :

1° De l'obligation indirecte que le religieux a de tendre à la perfection;

(1) II II, q. 186, a. 1. ad 3.
(2) *De religiosis* .. t. II. Supplem. V; t. I, n. 224.

2° De l'obligation directe en elle-même;
3° Des conséquences de l'obligation directe.

Par obligation indirecte nous entendons l'obligation que le religieux a contractée à l'égard de la perfection, en promettant à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance dans l'Institut de son choix, conformément aux Constitutions. Elle se confond avec l'obligation d'observer fidèlement les vœux et les règles et de persévérer dans cette fidélité. C'est un autre nom pour désigner la même chose.

Nous appelons obligation directe celle qui résulterait pour le religieux d'un engagement, pris d'une façon ou d'une autre, explicitement ou implicitement, à l'égard de la perfection même. Elle dépasse en quelque manière l'obligation des vœux et des règles; et le religieux qui la transgresse, se rend coupable d'un péché spécial contre la vertu de réligion, bien distinct de celui que constitue la simple transgression des vœux et des règles.

Pour dire, dès l'abord, notre pensée : nous admettons l'obligation indirecte; et nous rejetons l'obligation directe, parce qu'elle n'est pas démontrée. Nous ne croyons pas que le religieux se rende coupable d'un péché spécial, si, habituellement ou par suite d'une disposition mauvaise, il transgresse soit les vœux et les règles, soit les préceptes ordinaires de la vie chrétienne. Mais il reste entendu que nous ne voulons parler que des religieux *en général;* les Bénédictins émettent d'une façon explicite et formelle le vœu de la conversion des mœurs; nous n'entrons pas dans les discussions que peut soulever ce vœu spécial (1).

I. — *De l'obligation indirecte.*

De l'aveu de tous, les vœux et les règles des instituts religieux sont des moyens de perfection. L'ensemble des

(1) Voir *Explication ascétique et historique de la règle de saint Benoît*, par UN BÉNÉDICTIN; Paris, Retaux, 1901 : chap. II, n. 1, chap. LVIII, n. 3.

vœux et des règles constitue une manière de vivre très propre à favoriser l'acquisition de la perfection, et fait de la vie religieuse un chemin, une méthode, un apprentissage, une école de perfection, une sorte d'exercice spirituel pour arriver à la perfection de la charité. C'est saint Thomas lui-même qui nous l'affirme : « Quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ... quoddam spirituale exercitium ad consequendam caritatis perfectionem (1). » D'après Suarez, « c'est un chemin vers la perfection, une manière de vivre propre à l'acquérir »; « une école de perfection (2). » Et saint François de Sales nous le répète en son langage : « La religion n'est autre chose qu'une école de l'abnégation et mortification de soi-même... Elle nous donne des règles pour servir à nos cœurs de pressoirs, et en faire sortir tout ce qui est contraire à Dieu (3). »

On connaît l'argument classique de saint Thomas ; pas n'est besoin de le développer : les vœux débarrassent l'homme des entraves qui gênent son élan vers Dieu (4).

Notons toutefois que regarder l'utilité des vœux comme *purement* négative, c'est ne pas connaître tous les services qu'ils rendent; c'est peut-être n'avoir pas sur la nature de la perfection des idées bien précises ou bien justes. La perfection de la vie chrétienne consiste, il est vrai, dans la charité parfaite; mais cette perfection de la charité ne se calcule pas sur le degré de grâce sanctifiante ou de charité infuse; elle se mesure au degré de pureté, de liberté que la charité, et avec elle toute notre vie divine, a acquise, en s'affranchissant de la tyrannie des passions et en se purifiant des inclinations mauvaises. On pourrait donc dire tout aussi bien que la perfection elle-même est quelque chose de négatif. En réalité, les passions et les inclinations mauvaises ne font place qu'aux bonnes habitudes; et les vœux favorisent le

(1) II-II, q. 186, a. 2; q. 189, a. 1.
(2) *De Relig.*, tract. VII, Lib. II, cap. IV, n. 5; cap. II, n. 3.
(3) *Entretiens spirit.*, I.
(4) II-II, q. 186, a. 9, ad 1 et a. 7; *Contra Gent.*, III, 130.

travail très positif de l'acquisition des vertus. Ce qu'on pourrait concéder, c'est que les vœux sont le renoncement à des jouissances en soi licites, à un usage permis des choses de ce monde, pour vaquer plus librement à la prière et au service de Dieu (1); et que par conséquent une fin et un résultat bien positifs s'obtiennent par le travail négatif de la destruction du moi. Le R. P. Vermeersch se rend parfaitement compte de l'utilité positive des vœux, quand il dit : « Affectus noster, terrenis solutus, cum necesssario in aliquid feratur, ultro in Deum tendit. Unde Augustinus : « Per« fectio nulla cupiditas (2). » Le mot est également de saint Augustin : « Tanto magis inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium » (3); et saint Thomas part de là pour établir une certaine gradation dans l'ascension qui se fait vers Dieu par le simple renoncement des trois vœux (4). Nous ne pouvons donc nous renier, et nous détacher de nous et de toutes les créatures, sans affirmer Dieu, sans nous attacher à Dieu et sans le réaliser en nous. Notons en outre que les vœux, surtout la pauvreté et l'obéissance, conduisent dans la pratique à un exercice continuel de l'esprit de foi et de la vertu d'humilité.

Les observances en dehors des vœux sont secondaires dans la vie religieuse. Mais leur utilité pour la perfection est incontestable. « Ce n'est pas sans un exercice continuel de générosité et d'esprit de sacrifice qu'on peut ainsi s'astreindre à se conformer dans tout le détail de la vie à une règle fixe, inflexible, qui n'accorde rien au caprice, à la satisfaction des sens et des passions inférieures (5). » Qu'on songe aussi à l'usage très fréquent des sacrements, au Saint Sacrifice de tous les jours, aux prières quotidiennes très nombreuses, à l'oraison mentale, à l'examen de conscience,

(1) II-II, q. 184, a. 6.
(2) L. C., t. I, n. 17.
(3) *De Trinitate*, XII, 16, M. 42, 1006.
(4) *De perf. vitae spirit.*, 8.
(5) De Smedt, *Notre vie surnat.*, t. II, p. 137.

à la lecture spirituelle, enfin aux exhortations et à la direction des supérieurs, qui n'ont d'autre but que de pousser au bien et à une imitation toujours plus parfaite de N.-S. Jésus-Christ. Mentionnons seulement les humiliations, les pénitences, l'exercice de la charité dans la communauté ou au-dehors.

Il est donc bien permis de conclure qu'observer les vœux et les règles et suivre le chemin qu'ils tracent, c'est tendre à la perfection. Saint Alphonse n'en demande pas davantage : « Eo ipso, quod religiosus velit servare praecepta, qua respectu ipsius obligant sub gravi, cum ista de se, et respectu aliorum sint mera consilia, volens ea servare, iam tendit ad perfectionem (1). »

Donc, obligé de garder ses vœux et ses règles, le religieux est, dans un sens très vrai, obligé de tendre à la perfection. Si, en effet, vouloir faire et faire réellement des choses en soi surérogatoires, c'est tendre à la perfection ; devoir faire plus que n'exigent les préceptes communs, c'est devoir tendre à la perfection. Du seul fait par conséquent, que le religieux doit observer ses vœux et ses règles, se trouve suffisamment justifiée cette assertion : le religieux doit tendre à la perfection, ainsi que cette autre : l'état religieux est un état de perfection. Du seul fait que le religieux est infidèle aux moyens de perfection dont il s'est librement imposé la pratique, il y a chez lui manque de tendance à la perfection et ce manque lui est imputable comme supposant la transgression de ses obligations particulières.

L'obligation d'observer vœux et règles est donc un minimum qui peut suffire pour constituer chez le religieux l'obligation de tendre à la perfection — et qui suffit, en effet, car les preuves manquent pour exiger davantage. Nous allons le montrer. Toutefois avant de passer à l'examen des preuves alléguées notons brièvement que plusieurs péchés dont le religieux, d'après les moralistes, peut se ren-

(1) *Theologia mor.* : De Statu relig., Dub III. n. 11.

dre coupable, s'expliquent fort bien avec ce simple minimum d'obligation.

D'après saint Alphonse, le religieux pèche mortellement, s'il a l'intention positive de ne pas tendre à la perfection et de n'en avoir aucun souci (1). Le R. P. Vermeersch appelle cela le mépris de la perfection (2); et c'est bien ainsi que saint Thomas l'a appelé. Après avoir dit que le religieux n'est ni obligé d'être parfait, ni obligé aux œuvres parfaites, mais qu'il doit y aspirer, le saint ajoute : « Contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea praetermittat, sed si ea contemnat. » Un peu plus loin il dit du mépris : « per quem animus firmatur contra spiritualem profectum »; et ailleurs il déclare un religieux coupable, « ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat (3). » — C'est certainement l'opinion commune.

Ce péché, fort rare du reste, — « vix unquam committitur (4) » — trouve une explication suffisante dans l'obligation du religieux à la pratique des moyens de perfection qu'il s'est imposés. En effet, l'intention positive de ne pas tendre à la perfection est simplement incompatible avec l'observation des vœux et des règles; nul n'osera prétendre qu'on puisse sérieusement refuser de tendre à la perfection et d'en avoir aucun souci, et cependant prendre les moyens pour y arriver, en accomplissant des œuvres en soi surérogatoires, en suivant la voie des conseils que Notre-Seigneur a recommandés. Qui prend les moyens veut la fin; le principe vaut surtout quand les moyens exigent l'effort et contristent la nature.

On nous dira peut-être, que nous voilà bien forcé de reconnaître que le religieux n'est pas sans obligation à l'égard de la perfection, alors que tous nos efforts tendent à le nier. Mais premièrement, on voudra bien remarquer que

(1) L. c., n. 10, Resp. II.
(2) T. I, n. 225, 1.
(3) II-II, q. 186, a. 2, c. et ad 2; q. 184, a. 5, ad. 2.
(4) Vermeersch, t. I, n. 225, 1.

cette obligation se réduit, d'après nous, à ne pas avoir l'intention positive de ne pas tendre à la perfection. C'est, croyons-nous, exactement la pensée de saint Thomas à l'endroit déjà cité : « (Qui statum religiosum assumit) non tenetur ad hoc quod illa impleat quae ad perfectionem caritatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat : contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea praetermittat, sed si ea contemnat (1). » Tout ce que le docteur angélique demande en fait d'intention, c'est l'absence de l'intention positive de ne pas tendre à la perfection. — En second lieu, cette obligation à l'égard de la perfection, d'un caractère tout négatif, est une obligation non directe, mais indirecte, ayant sa raison formelle tout entière dans les vœux ou dans des engagements pris à l'égard d'un ensemble de moyens de perfection, même en dehors de tout institut religieux, par une personne du monde.

Nous ne voulons pas insister sur le fait que, d'après saint Thomas, le mépris de la perfection est coupable chez le simple fidèle (2). Pour le religieux le mépris sera toujours plus grave (3) ; et pour tous ceux qui ont promis à Dieu de suivre la voie des conseils évangéliques, il y aura toujours un péché contre la religion, comme n'en commettront pas ceux qui sont libres de tout engagement pareil.

Les vœux suffisent encore pour expliquer les trois péchés suivants que les auteurs mentionnent ; s'exposer au renvoi pour des fautes, même simplement vénielles (4), — transgresser la règle dans le but d'être renvoyé, — demander la dispense de ses vœux ou l'indult de sécularisation pour de faux motifs, afin de pouvoir vivre à sa guise (5). Dans notre hypothèse, comme dans l'opinion opposée, le religieux est tenu de persévérer dans la pratique des vœux et des

(1) II-II, q. 186, a. 2.
(2) II-II, q. 186 a. 2 ad 2.
(3) II-II, q. 186 a. 10.
(4) Lehmkuhl, vol. I. n. 671, 1, 3.
(5) Ferrari : *De statu relig.*, p. 136 n. 59.

règles : il ne lui est pas permis de rendre lui-même cette persévérance impossible, et une dispense des vœux pour de faux motifs ne serait pas même valide. Comme les autres nous n'avons qu'à en appeler aux principes fondamentaux du traité des Lois, en particulier aux principes de l'excuse et de la dispense, qui trouvent ici quelques-unes de leurs multiples applications.

II. — *De l'obligation directe en elle-même.*

Trois opinions sont en présence. Il y a d'abord celle que nous avons exposée : les vœux et les règles sont la seule matière directe des devoirs spécifiquement religieux; en dehors de là il y a seulement des obligations indirectes que les principes généraux de la morale fondamentale suffisent à déterminer. A l'opposé, l'opinion dont le R. P. Vermeersch s'est fait le défenseur, affirme en principe que le religieux est obligé de tendre formellement à la perfection et elle en conclut que toute tiédeur, même partielle, dans l'accomplissement des devoirs, soit de la vie religieuse, soit de la vie commune, est pour lui un péché. Enfin une troisième opinion tient le milieu : le religieux doit tendre à la perfection, mais la négligence habituelle n'est un péché particulier que si elle vient à se produire dans la matière des règles et surtout des vœux.

Nous croyons pouvoir discuter en bloc les deux opinions qui contredisent la nôtre : elles affirment toutes deux l'obligation directe de tendre à la perfection, elles ne diffèrent que lorsqu'il s'agit d'en déterminer l'étendue. Avec le R. P. Vermeersch, nous pourrions simplement parler d'obligation spéciale; car si l'opinion moyenne rejette toute obligation spéciale, c'est plutôt affaire de mots, elle l'accepte en réalité. « Verbis potius quam re, s'est ainsi que s'exprime le savant jésuite, a nobis dissentire videntur quidam, qui obligationem esse specialem negent (1). » Mais nous préférons

(1) T. I, 224.

parler d'obligation directe, pour bien marquer la différence qu'il y a entre notre concept et le leur. D'après nous, le religieux n'a à l'égard de la perfection aucune obligation, si ce n'est indirectement, pour autant qu'il est tenu d'observer les vœux et les règles de son Institut. D'après les autres, il y a une obligation qui ne tire pas son origine de l'obligation des vœux.

Voici, sous leur forme la plus succincte, les arguments qu'on nous oppose et que nous allons examiner : Le religieux a l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection : l'état religieux comporte ce devoir — l'admission le suppose — la profession l'implique. Nous tâcherons de démontrer l'insuffisance de ces preuves ; puis, en confirmation de notre thèse, nous apporterons l'enseignement de saint Thomas et le silence de notre Mère la sainte Eglise.

Premier argument : la loi naturelle oblige tout homme à remplir fidèlement les devoirs que son état lui impose. Or c'est pour un religieux devoir d'état de tendre à la perfection. Donc la loi naturelle oblige le religieux à tendre à la perfection. — La majeure ne laisse aucun doute. La mineure est facile à prouver : l'état religieux est un état de perfection, c'est-à-dire d'hommes qui tendent à la perfection ; embrasser cet état et passer dans les rangs de ces hommes, c'est donc s'obliger à tendre à la perfection. J'espère n'avoir pas diminué l'argument. Sous une forme ou sous une autre, on le retrouve un peu partout :

« Dum communi ore, dit le R. P. Vermeersch, scriptores obligationem affirmant, qua religiosi astringantur sectanda perfectione, his verbis describunt quo potissimum spectet, pro religiosis, obligatio explendi officia status sui, quae ipsa naturae lege omni homini incumbit... (Obligatio) ex peculiari fonte manat, i. e. ex morali necessitate servandi sui status officia (1) ». Piat s'exprime de la façon suivante : « Eo ipso quod statum religiosum, qui est status perfectionis

(1) T. I, n. 224.

acquirendae, profitetur, sese obligat ad debitam ipsius perfectionis acquisitionem intendendam (1) ». Et Cl. Marc : « Religiosus tenetur, sub gravi, tendere ad perfectionem. Vi enim suae professionis tenetur velle servare statum, qui est status perfectionis, sive status tendentium ad perfectionem (2) ».

Comme on le voit, ce n'est pas des moyens de perfection, des conseils évangéliques ou des vœux, que les auteurs partent pour prouver l'obligation, mais de la profession ou de l'entrée dans l'état religieux. On peut avoir embrassé les conseils évangéliques, s'y être engagé par des vœux très formels : on n'est pas pour cela obligé de tendre à la perfection. L'obligation est inhérente à l'état religieux, et on ne l'assume qu'en embrassant cet état. Elle n'incombe pas à ceux qui dans le monde, ou même durant le temps du noviciat, promettent à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance. « (Obligationem nitendi ad perfectionem) abiudicamus ab eo qui plane privata fecerit vota, vel versetur in instituto quod non est approbatum tamquam religiosum (3) ». Elle est propre aux instituts religieux, approuvés et reconnus comme tels par l'Eglise. Il faut en devenir membre, pour la contracter. Ajoutons que le seul fait de l'entrée dans un Institut suffit pour l'assumer. L'obligation de tendre à la perfection ne dépend pas plus de la volonté du candidat à la vie religieuse, que l'obligation du célibat ne dépend de la volonté de qui reçoit l'ordre du sous-diaconat.

Sur quoi s'appuie-t-on pour prouver l'existence de cette obligation? On nous dit que l'état religieux comporte ce devoir : parce que cet état est un état de perfection, et qu'embrasser cet état, c'est prendre rang parmi les hommes qui par état y tendent. Mais, pour nous aussi, l'état religieux est un état de perfection; parce que la perfection en est le but, et que les moyens de perfection, recommandés

(1) *Prael. iuris regul.* p. 230-231. Qr. 1.
(2) *Instit. mor. Alph.*, n. 2152.
(3) Vermeersch, suppl. V, II.

par le Christ, en forment l'essence. Pour nous aussi, tout religieux a pris place parmi ceux qui par état tendent à la perfection : ils y tendent sans avoir d'autre obligation à remplir, que d'observer leurs vœux et leurs règles.

Le R. P. Vermeersch a bien compris que la preuve donnée avait besoin d'un développement, qu'il fallait un principe qui lui servît de base. Ce principe, il croit l'avoir trouvé dans une des quatre notes de l'Eglise, à savoir la sainteté.

« Qui religiosa facit vota, non quovis modo profitetur disciplinam perfectionis, sed ut probatus ab Ecclesia, quae ex munere divinitus commisso, providere debet ut sit in ea vera sanctitatis professio. Haec enim professio pertinet ad Ecclesiae sanctitatem. Sicut itaque publice constitutus medicus operam suam detrectare nequit, ita religiosus, publice in eo versatus statu, ea quae veritas istius status postulat non magis quam ipsum statum deserere potest (1) ».

L'argument se réduit donc a ceci : L'Eglise manquerait gravement à son devoir, si elle laissait périr par sa faute un des éléments essentiels de sa note de sainteté. Or elle laisserait périr un de ces éléments, si elle n'imposait pas aux religieux l'obligation spéciale de tendre à la perfection. Donc elle manquerait gravement à son devoir, si elle ne leur imposait pas cette obligation spéciale — et puisqu'elle n'y manque pas, avouons qu'elle l'impose (2).

C'est la mineure, on le voit, qui importe ici et qu'il faut prouver. Or il n'y a qu'une preuve qui vaille : sans l'obligation spéciale de tendre à la perfection, la vie religieuse

(1) Vermeersch, t. II, suppl. V, II, 1. Le R. P. ajoute : « Quod argumentum innuit Suarez..., cum hanc affert rationem : Religiosum, ex vi professionis suae, teneri velle servare statum », donnant par là à entendre, qu'il ne fait que mettre en évidence ce que d'autres ont insinué. Ce n'est donc pas un argument nouveau, que le R. Père prétend nous donner.

(2) Nous ne voyons pas bien pourquoi le R. Père parle ici de l'Eglise. Il aurait pu tout aussi bien parler de N. S. Jésus-Christ ; car celui qui a dit : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles », est bien obligé aussi de garder à son Eglise son existence et ses notes.

cesse d'être un élément de cette sainteté qui caractérise la véritable Eglise.

Les canonistes distinguent dans l'état religieux ce qu'ils appellent la substance et la forme (1). La substance vient du Christ, elle est indéfectible : ce sont les conseils évangéliques. La forme vient de l'Eglise, elle peut changer au gré de l'Eglise ; et de fait il y a une évolution très remarquable de l'ascétisme des premiers temps à la vie religieuse de nos jours. Même au IVe siècle, chez les cénobites de saint Pacôme, l'usage des vœux formels n'existait pas, et la vie n'était pas encore parfaitement commune. Or il est évident, qu'une note de l'Eglise ne peut provenir de ce qui de sa nature est changeant et passager. Il est donc de toute nécessité de faire abstraction des formes particulières, quand on veut rattacher la note de sainteté à l'état religieux. L'état religieux ne saurait alors être autre chose que la profession publique des conseils évangéliques (2).

Et, en effet, nous avons beau relire les pages, que canonistes et théologiens consacrent à la note de sainteté, nous n'y trouvons rien sur l'obligation spéciale qu'on affirme ici. Ils s'accordent pour voir un signe de la sainteté de l'Eglise dans le seul fait de l'observation des conseils évangéliques.

« Hanc enim notam, dit Bouix, ita intelligunt theologi, ut debeat sanctitas in Ecclesia exterius patefieri, exercitio omnium virtutum, in summo gradu, ita ut etiam complectatur consilia evangelica (3) ». Voici comment s'exprime Piat : « Ecclesia est necessario sancta sanctitate non tantum interna, sed etiam externa et publica. Necessarium ergo est, ut in ea perpetuo adsit publica sanctitatis et christianae perfectionis professio, quae sine publica evangelicorum consiliorum professione stare nequit (4) ». « L'Eglise, dit Wernz, à cause de sa préro-

(1) Cfr. Suarez *De relig.* Tract. VII, L. III, cap. II, 3 et 8.

(2) Sans aucun doute, c'est la pensée même du R. P. Vermeersch ; il l'insinue, quand il écrit : « Etiamsi nulla essent vota, tamen existeret (specialis illa obligatio), quamvis tunc minus perspicue definita ». (t. I, n. 224). Si les explications données plus haut paraissent y contredire, on saura comment les rectifier.

(3) *De iure regul.* t. I, p. 127 ; cfr. Perrone : *De Ecclesiae notis*.

(4) *Praelect iuris regul*, p. 24, qr. 2.

gative de sainteté, doit toujours briller de l'éclat que lui donne la profession publique des conseils : publica quaedam consiliorum professio (1) ». Pour Bouix, pour Piat et pour Wernz, la vie religieuse est donc une manifestation de la sainteté de l'Eglise, de ce seul fait, que de tout temps, au vu et su de qui a voulu voir et veut voir, on y a pratiqué et pratiquera les conseils évangéliques. Et certainement Chr. Pesch n'en demande pas davantage, quand il écrit dans sa Propédeutique : « Debent praeterea in Ecclesia existere, qui ea sequuntur, quae Christus non per modum praecepti, sed per modum consili proposuit ». Il ne craint pas d'ajouter, que rien presque ne fait tant admirer l'Eglise, que cette pratique des conseils : « Revera communiter vix aliud quicquam tam efficaciter movet homines ad admirationem Ecclesiae, quam quod vident ex eius membris tot viros et feminas nobiles et divites cotidie renuntiantes commodis saecularibus, ut totos se servitio Christi et proximorum impendant (2) ». Cela est tellement vrai, dit-il, que de nos jours les protestants ont souvent essayé d'imiter en ce point la sainte Eglise.

Voici en quels termes le R. P. Vermeersch a formulé sa seconde preuve :

« Tacito promissionis nexu idipsum a religioso praestari debet. Nisi enim hunc finem vere persequi voluisset, non ab Ecclesia cooptatus esset inter sanctitatis professores; multoque minus esset ascriptus ad sodales familiae religiosae, quae hac lege tantum non pauca ipsi religioso pollicetur. Seria voluntas servandi statum tacite spondetur a religioso non secus ac voluntas clericatus ab alumno seminarii ». (Supplem. V, II, 2).

L'Eglise et l'Institut supposent chez le candidat à la vie religieuse le propos de tendre à la perfection. L'Eglise, et encore moins l'Institut, ne consentiraient pas à admettre un candidat, qui n'aurait pas ce ferme propos. — Rien de plus conforme à la prudence et à la saine raison ; le contraire ne serait même ni prudent ni sage.

Il ne faudrait pourtant pas croire, que l'Eglise et l'Institut fassent jamais de ce ferme propos une condition *sine qua non* de leur consentement à recevoir le candidat. La

(1) *Ius Decret.*, t. III, n. 601.
(2) *Instit. propaedeut. ad s. Theolog.*, n. 409 et 423.

profession sera valide, sans ce ferme propos. Elle le serait même, si le candidat avait l'intention positive de ne pas tendre à la perfection, et par suite, de ne pas observer ses vœux et ses règles. On peut en effet assumer des obligations, tout en ayant l'intention de n'y être pas fidèle. A agir de la sorte le candidat se rendrait coupable d'un péché grave; la profession serait illicite : elle ne serait pas invalide.

Mais encore, et surtout, la volonté de tendre à la perfection chez le candidat ne saurait créer pour lui aucune obligation spéciale d'y tendre. Un propos n'est même pas matière à un péché d'inconstance, si l'objet sur lequel il porte, ne tombe déjà par ailleurs sous un précepte : c'est la doctrine de Lehmkuhl (1), de Schiffini (2), de Suarez (3) et des Wirceburgenses (4), contre Lugo (5) et le R. P. Vermeersch (6).

Quant au fait, que l'Eglise et l'Institut supposent cette volonté chez le candidat qu'ils admettent, il ne saurait évidemment créer ni l'obligation d'avoir cette volonté, ni l'obligation spéciale de tendre à la perfection. Inutile d'ajouter que les regrets d'avoir admis un candidat sans ferme propos, sont parfaitement stériles.

Il n'y a donc rien qui nous force à reconnaître, qu'au jour de sa profession, le religieux fasse quelque promesse tacite ou implicite, d'où l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection prendrait origine. Nous croyons du reste que cette seconde preuve, dans la pensée même de son auteur, ne doit être une preuve, que dans le sens le plus large de ce mot : il faudrait plutôt parler de signe et d'indice. Le R. Père en ce cas voudrait simplement dire ceci :

(1) Vol. I, n. 869.
(2) *De virt. inf.*, n. 373.
(3) *De relig.*, Tr.e VI, L. I, cap. I, 3 et 6.
(4) *De virt. cardin.*, L. II, cap. II, Dub. VI, 114.
(5) *De iust. et iure*, Disp. XXIII, 1.
(6) T. I, n. 232, 3o.

Si un religieux n'avait pas voulu véritablement tendre à la perfection, l'Eglise, et surtout l'Institut, ne l'aurait jamais admis ; il y a là quelqu'indice en faveur d'une promesse tacite du candidat. Pour nous il y a là une preuve, non pas de quelqu'obligation assumée pour le candidat, mais des bonnes dispositions que l'Eglise lui demande : nous avons reconnu à l'Eglise non seulement le droit, mais le devoir de les réclamer.

Venons à la troisième preuve :

« Ipsa coniunctio, dit le R. P. Vermeersch, votorum et professionis religiosae satis demonstrat vota agnosci et nuncupari ut viam qua in perfectionem dirigimur. Qui vero spondet definitam rationem persequendi finem, idque formaliter seu qua media ad finem, tacite ac prius spondet se vere ad finem istum intentione atque opera esse nisurum (1) ».

D'après le R. Père, il y a une distinction formelle entre la profession religieuse et les vœux. Faire sa profession, c'est se ranger au nombre de ceux qui tendent à la perfection et entrer dans l'état religieux ; — émettre ses vœux, c'est promettre à Dieu certains moyens de perfection. Les vœux sont des promesses faites à Dieu ; — la profession est une promesse faite à l'Eglise, une sorte de pacte avec l'Institut, obligeant en vertu de la religion : « Neque obstat eam partim oriri ex pactione, cum ipsius pactionis causa sit tota quanta religiosa (2). » La distinction était réelle autrefois : on faisait la profession sans émettre des vœux formels. Elle l'est encore aujourd'hui ; les novices et les chrétiens dans le monde peuvent émettre des vœux, ils ne font pas la profession. Pour le religieux vœux et profession, quoique formellement distincts, ne sont pas réellement séparés ; ils se trouvent unis, et la profession se fait par les vœux (3).

(1) Suppl. V, II, 3.
(2) Suppl. V, fin.
(3) T. I, n. 206.

Or, dit le P. Vermeersch, cette union même démontre leur rapport mutuel, et indique clairement que les vœux sont une façon déterminée de concevoir l'état religieux et d'en poursuivre la fin ; un chemin vers la perfection, considéré et voulu comme tel ; des moyens de perfection, considérés et embrassés comme moyens de perfection. Or promettre des moyens en tant que moyens, promettre une manière déterminée de poursuivre la fin, c'est promettre implicitement et premièrement de tendre à la fin et de la poursuivre. Par conséquent, le religieux, en vertu de sa profession par les vœux, a l'obligation spéciale et directe de tendre à la perfection.

En réalité ce troisième argument suppose pour avoir sa vraie valeur, celui que nous avons discuté en premier lieu. Voyons cependant ce qu'il vaut en lui-même (1).

La profession, pour nous, n'est pas une promesse faite à l'Eglise. Elle est simplement l'acte par lequel le chrétien déclare son intention et sa résolution de tendre à la perfection, soit par la simple pratique des conseils évangéliques, soit par l'observation de ces mêmes conseils promise à Dieu. En reconnaissant cette profession, l'Eglise fait, que de privée elle devient publique; et par suite, les profès entrent dans un nouvel état juridique; ils prennent rang dans une catégorie spéciale et officiellement reconnue de la grande société chrétienne; ils deviennent les pratiquants reconnus et attitrés des conseils évangéliques. Inutile d'ajouter que l'Eglise pourra attacher à la profession et à l'état, tous les effets juridiques qu'elle voudra. Si un pacte intervient entre l'Eglise ou l'Institut d'une part et le candidat de l'autre, le

(1) Rappelons ici ce qui est admis de tous. Dans les premiers temps, il n'y avait pas à proprement parler de profession acceptée au nom de l'Eglise, ni de réception dans un Institut approuvé par elle : il n'y avait ni état, ni profession au sens strict de ces mots. De tout cela il y avait bien peut-être quelque chose; mais rien n'était bien défini, comme de nos jours. — Piat, l. c., p. 24, qr. 2, 2ª pars; p. 3, qr. 5; p. 16-17, qr. 1. — Vermeersch, t. I, n. 5, n 66.

candidat livrera sa personne et engagera ses services, il pourra compter en retour sur toutes sortes de biens.

Les vœux, par lesquels les religieux ont commencé un jour de promettre à Dieu les moyens, n'ont rien changé à leur attitude à l'égard de la fin. Ils avaient le désir de la perfection et le ferme propos d'y tendre; ils ont continué d'avoir l'un et l'autre. Ils ont simplement compris, que les moyens étaient mieux assurés s'ils étaient promis, et ils ont résolu de les promettre, sans assumer par là aucune obligation spéciale à l'égard de la fin. Ils avaient d'abord embrassé les moyens, parce que moyens, et moyens recommandés par le Christ. Ils s'y sont astreints dans la suite par vœu, parce que le vœu encore était moyen, et moyen implicitement recommandé par Notre-Seigneur (1).

L'union de la profession et des vœux ne saurait faire entrer dans le composé ce qu'aucun des éléments ne contient. Or ni dans la profession ni dans les vœux nous n'avons rencontré l'obligation spéciale de tendre à la perfection.

D'après le R. Père, une personne du monde ou un novice en promettant pauvreté, chasteté et obéissance, ne promet pas les moyens en tant que moyens : il n'y a que le religieux à promettre les moyens de la sorte. C'est ce qu'il faudrait prouver en montrant quelle est la cause de cette différence. Est-ce la profession? Mais manifester et déclarer, avec quelque solennité que ce soit, son intention actuelle de tendre à la perfection, n'est pas encore s'obliger à avoir toujours cette intention, et encore moins s'obliger d'une façon spéciale à tendre à la perfection. Est-ce l'acceptation par l'Eglise? Mais l'Eglise, comme tout autre, ne saurait accepter que ce que l'on offre. Est-ce l'approbation? Mais l'approbation ne change rien à la valeur morale de l'acte; elle le rend simplement officiel et y attache des conséquences juridiques.

Voici comment nous croyons pouvoir nous représenter

(1) Wernz, l. c., n. 599.

les étapes d'une vocation et d'une profession. Un chrétien désire sincèrement la perfection, il y aspire ardemment, il est résolu d'y tendre par de généreux efforts. Il comprend que les conseils évangéliques sont la voie recommandée par Notre-Seigneur à qui veut devenir parfait, et qu'il est bon de s'obliger par des vœux perpétuels à persévérer dans cette voie jusqu'à la fin de sa vie. De plus il se sent particulièrement attiré vers un Institut, dont la fin spéciale et les statuts particuliers conviennent davantage à ses inclinations et à ses goûts. Conscient de sa faiblesse, mais plein de confiance en celui qui l'invite, il va où la grâce le porte; il fait vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance dans l'Institut de son choix selon ses constitutions. Il pourrait, en plus, promettre à Notre-Seigneur, à l'Eglise et à l'Institut de tendre à la perfection; mais personne ne le lui demande, et il n'y pense même pas. De grand cœur il promet ce qu'il sait être l'essence même de la vie religieuse, les trois conseils évangéliques. De plein gré il se soumet à toutes les règles de l'Institut. Il sait ce qu'il fait, sait ce qu'il attend. Il ne s'obligerait pas à porter le joug, s'il n'avait au cœur le désir de la perfection et l'intention d'y tendre. Il est persuadé que sans ce désir et sans cette intention le joug serait trop dur et le fardeau insupportable. Puis il compte beaucoup sur la grâce de Dieu qui a fortifié la faiblesse de tant d'autres. Les vœux mêmes et les règles lui seront d'un grand secours pour se maintenir dans ses bonnes dispositions, voire pour les développer : l'Ordre le gardera, s'il le garde. Si quelqu'un vient lui dire que, par sa profession, il déclare vouloir se mettre à la suite de Notre-Seigneur, et travailler à sa perfection; il n'en sera pas surpris. C'est bien ainsi qu'il l'entend, et il voudrait le proclamer à la face du monde. Mais il ne songe même pas que, par quelque détour, cette déclaration puisse être synonyme d'un engagement formel. Il ne soupçonne pas qu'en manifestant son intention de tendre à la perfection, il assume l'obligation spéciale d'y tendre. Il fait un pacte avec l'Institut, et croit avoir droit

à tous ses bienfaits, en lui livrant de grand cœur sa propre personne, munie des dispositions les plus généreuses. Il promet à Dieu d'être pauvre, chaste et obéissant, et ne serait même pas en état de comprendre, que ce qu'il promet parceque moyen, sans qu'il le sache, est promis comme moyen et lui vaut une obligation spéciale. — En tout cela il ne paraît pas, qu'il y ait quoi que ce soit d'irrégulier, d'illogique ou d'anormal.

Les arguments proposés pour établir l'existence d'une obligation directe de tendre à la perfection nous paraissent donc insuffisants. Il nous reste à confirmer notre thèse par l'autorité de saint Thomas et le silence de l'Eglise.

Saint Thomas distingue nettement la fin et les moyens de la vie religieuse. C'est de la fin que l'état religieux tire son nom de « religion », et celui d'état « de perfection (1). » Mais c'est de l'obligation assumée à l'égard des moyens que l'état religieux tire son origine. Les moyens sont la matière des obligations religieuses; et c'est du fait que le chrétien s'oblige à ces moyens, pour toujours et solennellement, qu'il entre dans l'état religieux. « Ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis... Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio praesentis vitae (2). » Saint Thomas oppose nettement « ea quae sunt perfectionis » c'est-à-dire les moyens ou instruments (3) de perfection et la perfection elle-même. La perfection consiste à vaquer librement à Dieu; les moyens consistent à s'abstenir de choses en soi licites. L'obligation qu'assume le religieux, ne regarde pas directement la fin, elle regarde les moyens : il fait vœu de s'abstenir des choses

(1) II-II, q. 186, a. 1, ad 3; q. 184, a. 5, a. 6.
(2) II-II, q. 184, a. 5; cf. *Opusc. de perf. vitae spirit.*, cap. XVI princ.
(3) II-II, q. 186, a. 2.

du monde. La perfection est simplement le but que le religieux se propose.

Si le texte précédent pouvait laisser encore quelque doute au lecteur, et si la fin ne lui paraissait pas assez clairement exclue comme matière des obligations spécifiquement religieuses, voici un passage assez clair pour ne laisser de doute à personne. Saint Thomas se fait cette objection :

« C'est parler bien improprement, semble-t-il, de dire que la perfection de la religion (c'est-à-dire l'essence) consiste dans ces trois vœux. En effet, la perfection de la vie consiste plutôt dans les actes intérieurs... Or par le vœu de religion on s'oblige aux choses de perfection. Donc ce sont les vœux des actes intérieurs (par ex. de contemplation, d'amour de Dieu et du prochain, et autres actes semblables), qui devraient entrer dans la religion, bien plus que les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, qui se rapportent aux actes extérieurs. »

Voici sa réponse :

« Status religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas... Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiae, et huiusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem (1). » Les vertus intérieures et les actes qu'on peut en poser, ne tombent pas sous les vœux de religion : parce que les vertus constituent la perfection, et que la perfection, étant la fin et le but des vœux, ne tombe pas sous les vœux.

D'après saint Thomas la perfection est la fin des vœux, et comme telle, en dehors de ce qui constitue la religion ou l'état religieux. Elle est en dehors de l'obligation du vœu de religion, en dehors de ce à quoi le religieux s'oblige. D'après le R. P. Vermeersch (2), la perfection, précisément parce qu'elle est la fin, est implicitement promise, et promise en premier lieu avant les moyens, qui sont l'objet explicite de la promesse.

(1) II-II, q. 186, a. 7, ad 1.
(2) Suppl., V, II, 3.

On nous objectera, qu'en plus d'un endroit, saint Thomas dit formellement, que le religieux doit tendre à la perfection. Nous ne voulons pas le nier. Mais qu'on veuille bien observer — nous en avons déjà fait la remarque — comment saint Thomas définit et circonscrit cette obligation. Le religieux est tenu de tendre à la perfection, mais il ne pèche contre cette obligation que s'il se refuse positivement à tendre à la perfection : « Non peccat si ea praetermittat, sed si ea contemnat (1). » « Est transgressor professionis, ... solum si contemnat ad perfectionem tendere (2). » Ce n'est que par le mépris de la perfection qu'il se rend coupable de mensonge et d'hypocrisie : alors seulement ses dispositions intérieures sont en contradiction avec l'état qu'il professe et l'habit qu'il porte (3). Ce mépris n'est pas comme chez le R. P. Vermeersch et autres, un des cas où le religieux manque à son devoir de tendre à la perfection ; mais il en montre l'étendue et en indique le vrai sens (4).

L'Eglise, dans ses derniers temps, a eu à cœur de donner aux Constitutions toute la clarté désirable. Dans la formule de profession, il doit être dit simplement et clairement, que le religieux promet à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance selon les Constitutions de l'Institut pour un temps déterminé ou pour toujours. Dans le commentaire à faire de chaque vœu, il faut que l'on distingue nettement ce qui tombe sous le vœu de ce qui relève uniquement de la vertu correspondante (5). Or malgré ce souci de la clarté, l'Eglise ne demande pas qu'on fasse mention dans la formule de profession de l'obligation de tendre à la perfection, et dans le livre des Constitutions elle ne demande ni un chapitre, ni un article, ni même un numéro pour expliquer un devoir qui, d'après quelques-uns, est si gros de conséquences. Les

(1) II-II, q. 186, a. 2.
(2) II-II, q. 186, a. 2. ad 1.
(3) II-II, q. 184, a. 5, ad, 2.
(4) Voir plus haut p. 218.
(5) Battandier : *Guide canonique*, 5, n. 183 (148), n. 203 (166).

sœurs de Nazareth de Châlons parlaient dans leurs Constitions du vœu de perfection. Rome voulut que ce passage fût rayé: « Expungendum erit quod dicitur p. 65 de voto perfectionis (1). » Si la S. Congrégation n'y avait vu qu'un manque de justesse ou de précision dans l'expression, elle se serait probablement contentée d'une simple correction. Pourquoi n'a-t-elle pas remplacé ce vœu de perfection par l'obligation spéciale de tendre à la perfection, si omettre cette obligation constitue une lacune? — Dans ces circonstances, le silence de tant de Constitutions approuvées par l'Eglise, nous paraît bien être un précieux indice. Le devoir du religieux à l'égard de la perfection doit ne pas être ce que Gury, Vermeersch et autres prétendent, et se réduire à ce que saint Thomas affirme.

Le code que Benoît XV vient de promulguer, n'est pas plus explicite que les Constitutions modernes. Dans l'état religieux, aux préceptes communs viennent s'ajouter les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance; voilà l'essentiel (*Canon* 487); viennent ensuite les règles et les Constitutions de chaque Institut, auxquelles le religieux est obligé de conformer sa vie. Et l'obligation de tendre à la perfection? Elle se confond avec l'obligation d'observer les vœux et les règles : c'est en les observant qu'il tend à la perfection de son état : « atque ita ad perfectionem sui status tendere. » (*Canon* 593).

III. — *Des conséquences de l'obligation directe.*

Nous avons maintenant, pour achever de discuter la thèse de l'obligation directe, à examiner les conséquences qu'en déduisent ses défenseurs. Ceux-ci, nous l'avons vu, se divisent en deux groupes, précisément en raison des conclusions plus ou moins étendues qu'ils tirent des principes

(1) Bizarri : *Collectanea S. C. Epic. Episc. et Regul.*, Romae, 1885, p. 795.

qui leur sont en réalité communs. Voyons donc les conséquences telles que les tire chacun des deux groupes.

Gury se pose la question : « Quand le religieux pèche-t-il gravement contre le précepte de tendre à la perfection? » et il répond : « Il pèche gravement contre ce précepte, si très souvent il transgresse les vœux en matière grave. » « La chose, dit-il, est évidente, puisqu'il néglige les moyens essentiels et par conséquent absolument nécessaires, pour garder cette obligation (1). » Piat n'apporte aucune raison et dit simplement : « Si vota saepesaepius infringat in re gravi (2). » Cl. Marc donne cette raison, « qu'il faut observer les vœux non seulement en raison d'eux-mêmes, mais encore en tant que moyens essentiels de perfection (3). » Lehmkuhl est plus explicite : « Transgresser le vœu une fois en passant en matière grave, ce n'est pas encore rejeter la tendance à la perfection, puisque celle-ci doit s'entendre de l'état habituel du religieux; mais où il y a transgression fréquente des vœux en matière grave, cette tendance ne peut plus subsister — aussi n'est-ce pas seulement de la trangression du vœu qu'on se rend coupable, mais de plus on se rend coupable de négligence grave par rapport à la tendance à la perfection (4). »

S'il faut en croire Gury, tous les auteurs sont de son avis : « ita omnes. » Mais peut-être n'entend-il pas affirmer cette unanimité pour l'opinion en elle-même, et veut-il constater uniquement que ceux qui partagent son opinion, en donnent tous la même raison. Il paraît bien, en effet, que ni Busenbaum dans sa *Medulla,* ni saint Alphonse dans sa *Theologia moralis,* ni Ballerini-Palmieri dans l'*Opus morale,* ni Aertnys dans sa *Theologia moralis,* ne mentionnent d'une façon explicite le péché que Gury juge nécessaire d'admettre. Si les principes de ces auteurs con-

(1) Gury, II, n, 143.
(2) T. I, p. 231, qr. 4, 4°.
(3) *Instit. mor. Alph.* [7], t. II, n. 2153.
(4) Vol. I, n. 671.

duisent inévitablement à cette conclusion, il aurait été utile de le démontrer ou au moins de le dire, pour les deux premiers; et nous pourrions plus facilement le supposer pour les autres.

Salsmans adopte, il est vrai, l'opinion de Gury, mais fait d'abord cette observation générale : « Rarement on pèchera mortellement contre cette obligation (de tendre à la perfection), si on ne méprise pas formellement la perfection religieuse, ou si on n'a pas l'intention positive de n'en avoir aucun souci (1). » La façon dont s'exprime Wernz est encore plus digne de remarque. D'après lui, le religieux doit s'abstenir « de l'intention de ne pas tendre à la perfection ou de ne pas observer les vœux et les autres obligations graves de son état, manifestée par exemple par la négligence fréquente et habituelle (2). » La négligence habituelle ne serait donc pas un péché spécial, mais uniquement le signe d'une intention certainement coupable, de l'intention positive de ne pas observer les obligations graves de son état.

Saint Alphonse (3) en appelle à saint Thomas, pour prouver qu'un religieux ne commet pas de péché mortel, s'il veut uniquement observer les différentes obligations graves, et transgresser les autres statuts; et c'est du silence du docteur angélique qu'il tire son argument. Nous croyons avoir le même droit à invoquer l'autorité de saint Thomas, contre Gury, etc.; car sur ce point comme sur l'autre, il garde un profond silence (4). Nous nous demandons même, si ce n'est pas à un témoignage très explicite que nous pouvons faire appel. Nous lisons, en effet : « In quibusdam religionibus aliqui profitentur... vivere secundum regulam, id est tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam

(1) Génicot-Salsmans, vol. II, p. 86, II.
(2) L. c., n. 648.
(3) L. c., n. 11.
(4) II-II, q. 186, a. 9.

exemplar; et hoc tollitur per contemptum (1). » C'est comme si saint Thomas disait : contre l'obligation de tendre on pèche par le mépris, et il y a mépris, si on ne veut en faire aucun cas (2).

L'opinion de Gury ne paraît donc pas avoir pour elle le consentement unanime des moralistes et des canonistes; et la déférence pour leur autorité ne nous oblige pas à être de son avis. Reste à savoir, si nous devons nous incliner devant les preuves et les raisons qu'il apporte.

En somme tous les arguments reviennent à celui-ci : le religieux, par devoir d'état, doit tendre à la perfection. Il le doit par l'observation habituelle de ce qui constitue son état, les vœux et les règles, les vœux comme partie essentielle, les règles comme partie accidentelle. Si donc il n'observe pas, habituellement au moins, ses devoirs essentiels, il manque gravement à son devoir de tendre à la perfection (3).

L'argument, tel que nous venons de l'énoncer, se compose d'un antécédent et d'un conséquent : évidemment, c'est le conséquent qui importe. Il se compose de deux propositions, que nous allons soumettre à l'analyse et à la critique.

Le sens de la première proposition ne laisse pas de doute. Le religieux a, à l'égard de la perfection, une obligation, qui ne tire pas son origine des vœux, mais de la profession et de l'état qu'il embrasse. Or nous croyons avoir démontré que de l'état religieux et de la sainteté qu'il exige, on ne peut tirer aucun argument pour prouver que le religieux ait à l'égard de la perfection quelqu'obligation directe. Nous ne pouvons donc que nier ce que Gury affirme. Pour les devoirs spécifiquement religieux nous n'avons qu'un principe : le profès a l'obligation d'observer ses vœux et les règles avec les obligations qui en découlent.

(1) II-II, q. 186, a. 9, ad. 1.
(2) II-II, q. 186, a. 9, ad. 3.
(3) Cf. Gury, II, n. 142; Lehmkuhl, vol. I, n. 671.

Mais oublions pour le moment ce que nous avons démontré, et sans parler du devoir d'état, contentons-nous de cette proposition : Le religieux doit tendre à la perfection. Puis complétons l'antécédent par la seconde proposition : Il le doit par l'observation habituelle des vœux et des règles. A côté de Gury (1) nous trouvons entre autres Piat (2) et Lehmkuhl (3); mais Vermeersch et Salsmans deviennent ses adversaires : ils n'admettent pas l'obligation dans cette forme concrète, puisque d'après eux le religieux peut pécher contre son devoir de tendre à la perfection en transgressant, non seulement les vœux et les règles, mais même les préceptes ordinaires de la vie commune. De plus pour le péché la transgression fréquente et habituelle ne suffit pas d'après le R. P. Vermeersch, c'est une disposition habituelle de torpeur ou d'obstination qui rend coupable.

Si le religieux, dirons-nous, doit tendre à la perfection, par l'observation des vœux et des règles, cette obligation peut se concevoir de trois façons différentes. Pourquoi faut-il que ce soit l'observation habituelle des vœux et des règles ? Pourquoi ne peut-on pas se contenter de moins ? Pourquoi ne faut-il pas davantage ?

On pourrait exiger moins. Retournons à l'époque, où il n'y avait pas de vœux formels, où tout était moins bien défini que de nos jours, au temps de l'ascétisme primitif. D'une façon ou d'une autre les ascètes s'engageaient à suivre les conseils évangéliques, et à faire de ces conseils la règle de leur vie. Ne pourrions-nous pas appliquer à la pratique de cette règle la formule de saint Thomas, que nous avons déjà citée ? « Vivere secundum regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar ; et hoc tollitur per contemptum (4) ». Ce minimum d'obligation était

(1) T. II, n. 142.
(2) T. I, p. 230, qr. 3.
(3) Vol. I, n. 671.
(4) II-II q. 186, a. 9, ad 1.

nécessaire, puisqu'on ne conçoit pas qu'ils n'en eussent aucune : ils ne pouvaient sans péché secouer le joug, ni vivre sans le moindre souci de la perfection évangélique. Mais de quel droit affirmer et imposer à ces ascètes une obligation plus étendue, si de leur propre gré ils n'avaient pris quelqu'engagement particulier ? — Et s'il faut à tout prix, que de nos jours le religieux soit obligé à autre chose qu'à l'observation des vœux et des règles, pourquoi ce minimum d'obligation des ascètes ne suffirait-il pas aujourd'hui ?

On pourrait exiger davantage. Nous n'en sommes plus pour la vie religieuse à cette situation mal définie des premiers siècles. Quiconque se fait religieux, promet à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance, et s'engage à observer la règle, pour autant qu'elle oblige. La matière des vœux et des règles est déterminée par les constitutions de chaque Institut. A transgresser les vœux il y a péché dans chaque cas particulier.— Qu'on discute sur le temps des ascètes, et qu'à défaut d'obligations de détails, on cherche quelqu'obligation plus ou moins générale, puisque toute obligation ne saurait faire défaut ; c'est chose assez facile à comprendre. Mais ce qui ne se comprend pas, c'est que cette obligation générale, inventée — si je puis m'exprimer ainsi — pour régulariser une situation illégale, doive encore être maintenue à une époque, où la vie religieuse est régie par un code de lois morales exactement définies. Ne suffit-il pas que le premier devoir de ne pas mépriser la perfection ait été remplacé par cent autres ? Et passe encore pour cette défense de mépris. C'est l'obligation spéciale d'observer habituellement les vœux et les règles, que nous ne pouvons accepter. Je ferais moins de difficulté à l'admettre pour le temps des ascètes : il fallait quelqu'obligation générale ; avec l'observation habituelle la situation était réglée d'une façon raisonnable : elle avait son utilité. Mais pourquoi, alors que nous avons tant d'obligations sous peine de péché, maintenir une obligation générale, qui ne nous rend pas plus religieux, qui ne nous donne aucun nouveau mérite,

qui n'est d'aucune utilité pour affermir notre volonté, et dont le seul effet paraît être de récapituler nos péchés ?

On nous dit que, si nous transgressons très souvent les vœux en matière grave, à tous les péchés déjà commis nous en ajoutons un spécial et très grave. On le dit, et on le prouve par une pétition de principe : le religieux pèche gravement s'il n'observe pas habituellement ses vœux, parce qu'il doit observer habituellement ses vœux. Et si nous nous récrions contre la preuve, en disant : mais ce n'est pas seulement l'observation habituelle qui est exigée, il faut davantage, les vœux doivent s'observer dans tous les cas particuliers ; — on nous répond que l'observation habituelle est un devoir spécial, et pour prouver ce devoir on fait appel à un principe que nous avons nié dans le sens qu'on lui prête : le religieux, par devoir d'état, doit tendre à la perfection. Nous ne sommes même pas les seuls à le nier ; parmi nos adversaires, il y a Vermeersch et toute son école, qui nous appuient. Pour eux l'obligation spéciale de tendre à la perfection existe, mais ce n'est pas par l'observation habituelle des vœux et des règles, qu'on s'en acquitte : pour eux, comme pour nous, c'est là une assertion gratuite ; et pourtant elle mériterait d'être prouvée.

L'obligation spéciale de tendre à la perfection a, d'après le R. P. Vermeersch, une triple conséquence : trois obligations négatives. Nous avons parlé ailleurs des deux premières, à savoir du mépris de la perfection et de la désertion formelle ou équivalente de l'état religieux ; nous n'avons aucune raison d'y revenir. Nous n'avons qu'à nous occuper de la troisième, de beaucoup la plus importante : « vetat habitualem dispositionem studio perfectionis contrariam (1) ». Nous avons montré, que les deux premières obligations trouvent une explication suffisante dans les trois

(1) T. I, n. 224.

vœux ; nous verrons maintenant à quoi se réduit la troisième.

En deux points cette opinion diffère de la précédente, défendue par Gury, Piat, Lehmkuhl, etc. En premier lieu, la matière de l'obligation est plus étendue : aux devoirs de la vie religieuse viennent s'ajouter les devoirs ordinaires de la vie commune. En second lieu la raison formelle n'est pas la même. Tout-à-l'heure la raison formelle se trouvait dans le principe concret de l'obligation de tendre à la perfection par les vœux et les règles, avec laquelle la transgression fréquente et habituelle de ces devoirs était jugée incompatible. Maintenant la raison formelle est l'obligation spéciale de tendre à la perfection, sans addition et sans glose ; et c'est la disposition habituelle à transgresser n'importe quel précepte, qui est jugé incompatible. La fréquence des péchés ou l'habitude extérieure de pécher ne suffit pas pour constituer une infraction spéciale au devoir que Vermeersch affirme ; cette fréquence peut provenir d'une fragilité particulière, et les péchés, grâce aux bonnes dispositions du sujet, sont aussitôt retractés, de sorte qu'ils n'engendrent aucune disposition habituelle contraire à la sainteté : c'est le R. Père lui-même qui en fait la remarque (1).

Que faut-il penser de l'assertion du P. Vermeersch ?

Ferrari, supérieur général des clercs réguliers de saint Paul, avait déjà enseigné en 1899 : « Pèchent contre l'obligation de tendre à la perfection, ceux qui s'engourdissent dans une véritable tiédeur (2). » Le R. P. Salsmans a adopté la conclusion de son éminent confrère, et le R. P. Victorius d'Appeltern y a également souscrit ; ils ont complété et corrigé en ce sens les conclusions pratiques de Génicot dans sa *Morale* (3) et de Piat dans ses *Praelectiones iuris regu-*

(1) T. I, 225, 2.
(2) *De statu religioso*, n. 59.
(3) Vol. II, n. 86.

laris (1). Je suis convaincu que l'opinion a encore bien d'autres défenseurs.

Mais d'autre part, la liste serait longue de ceux qui ne font aucune mention du péché contre la vertu de religion dans le cas d'une disposition habituelle à violer les préceptes ordinaires de la vie chrétienne. Dans la pratique, malgré l'enseignement reçu, beaucoup de religieux ne croient guère à ce péché spécial; non seulement ils ne s'en accuseront pas, ce qui très souvent n'est pas nécessaire (2); mais ils ne l'admettent pas. Enfin n'oublions pas, que même dans la matière des vœux, Gury, Piat et Lehmkul sont pour le P. Vermeersch, jusqu'à un certain point, des adversaires; leur principe a une forme plus concrète, et ils concluent au péché dans le cas d'une simple fréquence des transgressions, sans se demander s'il y a vraiment une mauvaise disposition chez le religieux qui s'en rend coupable.

Quand à saint Thomas, dans deux articles successifs il traite les deux questions suivantes : si un religieux pèche toujours gravement en transgressant ce qui se trouve dans sa règle; si un religieux dans la même espèce de péché pèche plus gravement qu'un séculier (3). A la première question le saint docteur répond en distinguant comme toujours la fin et les moyens, la perfection ou les actes de vertu et les observances extérieures. Puis il distingue les actes de vertu en deux catégories : ceux qui tombent sous quelque prétexte ordinaire de la vie chrétienne, et ceux qui dépassent les préceptes communs : dans ce dernier cas il n'y a pour lui péché grave, que s'il y a mépris. Dans les observances il distingue ce qui est matière des vœux de ce qui ne l'est pas; à moins que la règle ne contienne des préceptes, il n'y a, sauf le cas de mépris, jamais péché grave à transgresser la règle en dehors de la matière des vœux. — A la seconde question saint Thomas répond en ce sens : le

(1) Qr. 147.
(2) Vermeersch, t. I, n. 225, N. B.
(3) II, q. 186, a. 9, et a. 10.

fait que le péché est commis par un religieux, peut être une circonstance aggravante, dans le cas de mépris ou de scandale ; et ce sera la raison d'une malice nouvelle, si la matière d'un précepte de la vie commune se trouve être en même temps matière d'un vœu, de la pauvreté ou de la chasteté par exemple. — Il faut avouer que l'occasion était belle, pour donner à entendre qu'en plus du mépris, du scandale et de la transgression d'un des trois vœux, la violation de l'obligation de tendre à la perfection peut ajouter une nouvelle malice, à savoir dans le cas d'une disposition habituelle à violer les vœux ou n'importe quel précepte de la vie commune. Saint Thomas n'y paraît pas avoir songé, malgré tout le soin qu'il a mis à faire toutes les distinctions possibles. Nous pouvons en conclure, que l'opinion du R. P. Vermeersch n'a pas été la sienne.

En voilà assez pour l'argument d'autorité. Passons à l'examen de l'opinion en elle-même. Nous n'avons pas à revenir sur le principe : le religieux a l'obligation spéciale de tendre à la perfection ; nous croyons avoir montré l'insuffisance des preuves apportées pour établir ce principe. Mais, même en le supposant admis, que vaut la conséquence qu'en tire le R. P. Vermeersch, à savoir l'obligation spéciale de rejeter toute disposition habituelle contraire à la tendance vers la perfection ?

L'obligation, que toute loi impose, dit Noldin, comprend plusieurs éléments ; voici comment il énonce le quatrième : « (Lex obligat) ad removenda vel praecavenda impedimenta, quæ eius observantiam proxime impossibilem reddant, si id fieri possit sine gravi incommodo ; qui enim ad finem tenetur, eo ipso tenetur etiam ad removenda vel non ponenda impedimenta, quæ fini obtinendo proxime obstant (1) ». Supposé admis, que le religieux a l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection, il s'ensuit donc nécessairement, qu'il a le devoir de faire disparaître

(1) *De principiis*[9], n. 163.

ou de ne pas laisser naître l'obstacle, qui rend l'accomplissement de cette obligation impossible. Le point important sera de bien définir cet obstacle.

En soi n'est pas nécessairement un obstacle tout ce qui est plus ou moins contraire à la perfection : ce qui souille ou ce qui trouble, un acte mauvais ou imparfait, une habitude, une affection, une passion ou une inclination mauvaise. C'est plutôt la matière, sur laquelle se portera l'effort de l'âme désireuse de progrès. Tout ce qui rend la tendance à la perfection simplement difficile, ne paraît pas davantage devoir entrer en ligne de compte : il ne s'agit pas de ce qui met obstacle à la facilité, mais de ce qui met obstacle à la possibilité de tendre à la perfection. Puis il faut distinguer la possibilité ou l'impossibilité de l'amendement, ou du progrès, ou si vous voulez, de l'effort efficace, de la possibilité ou de l'impossibilité de l'effort habituel : en réalité ce qui doit être possible, ce n'est pas directement le progrès, mais l'effort sérieux pour progresser, qui du reste ne sera jamais sans aucun résultat. Enfin comme l'amendement se fait généralement petit à petit, qu'une conversion va par étapes, que les vertus s'acquièrent une à une et la perfection par degrés, l'effort ne se porte pas sur tout à la fois : il doit être méthodique, s'il veut être efficace. L'effort n'est donc pas impossible, parce que dans les commencements il ne peut se porter sur le même objet que plus tard ou à la fin. Il faut même qu'on procède avec ordre, et que la lutte s'entame d'abord contre l'habitude des fautes graves, puis contre les péchés véniels délibérés, et enfin contre les péchés sémi-délibérés.

Le R. P. Vermeersch ne nous paraît pas avoir très bien défini l'obstacle. Dans son tome I il parle d'une disposition habituelle contraire à la poursuite de la perfection, d'une disposition qui exclut l'effort : « studio perfectionis contrariam (1) » — « conatum ad sanctitatem excludit (2). » Dans

(1). N. 224.
(2) N. 225, 2.

son tome II, il parle d'une disposition, qui met obstacle non à l'effort lui-même, mais à l'efficacité de l'effort ou au résultat; c'est un obstacle, qui empêche l'effort d'aboutir : « praecluditur ipse perfectionis aditus », — « ut observatio consiliorum queat esse quidam motus ad perfectionem (1). » La première façon de concevoir l'obstacle paraît bien être la vraie et la seule bonne. En effet, ce que le religieux se propose et ce que, d'après le R. P. Vermeersch, le religieux a promis, c'est de tendre à la perfection, et de s'efforcer de la réaliser dans une certaine mesure. Un institut religieux « n'est pas une assemblée de personnes parfaites, dit saint François de Sales, mais de personnes qui prétendent de se perfectionner; non de personnes courantes, mais de personnes qui prétendent de courir (2). » « C'est une école où l'on apprend sa leçon : le maître ne requiert pas toujours que les écoliers sachent sans faillir leur leçon; il suffit qu'ils aient attention de faire leur possible pour l'apprendre (3). » Si donc le religieux doit simplement tendre à la perfection, c'est l'obstacle à cette tendance qu'il ne lui est pas permis de laisser subsister.

Le R. P. Vermeersch signale comme obstacles « desidia » et « obstinatio », ce qui veut dire, si je ne me trompe : l'indolence et l'obstination, l'insouciance du bien et l'obstination au mal. Mais cette mauvaise disposition, d'après lui, ne doit pas s'entendre d'une façon générale par rapport à tout ce qui est vertu et perfection; elle doit se prendre dans le détail des vertus et des préceptes. Il y a matière à un péché spécial, contre la vertu de religion, du moment que le religieux, par insouciance ou obstination, renonce habituellement à la lutte contre un péché particulier, que ce péché soit la transgression d'un devoir spécifiquement religieux ou d'un devoir commun de la vie chrétienne. Or

(1) Suppl., V. II.
(2) *Entret. spirit.*, I.
(3) *Extret. spirit.*, XX.

voilà ce que nous ne saurions admettre, même si on arrivait à prouver le principe de l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection. Car tendre à la perfection en général, ce n'est pas tendre à chaque vertu en particulier. L'insouciance ou tiédeur partielle, voire même l'obstination pour un point particulier n'entrave pas nécessairement tout effort vers la perfection, et qui plus est, ne rend pas nécessairement l'effort sur la perfection inefficace et infructueux.

A notre avis, le seul obstacle est de n'avoir aucun souci de la perfection, ou d'avoir l'intention positive de ne pas y tendre : cette insouciance et cette obstination-là rend nécessairement et l'effort et le succès impossible. Mais réduire l'insouciance et l'obstination à ces proportions, c'est en somme rejeter purement et simplement l'opinion du R. P. Vermeersch, pour nous contenter de celle de saint Thomas.

Ainsi donc les conséquences que Gury et Vermeersch tirent chacun de leur principe, nous paraissent inadmissibles, même si ce principe venait à être démontré.

On nous permettra de conclure par ce simple syllogisme : une obligation pour pouvoir s'imposer doit être moralement certaine : or, malgré toutes les imperfections et les lacunes de notre discussion, un point nous paraît acquis, c'est que Gury et Vermeersch n'ont pas réussi à rendre certaines les obligations qu'ils veulent imposer. Donc pratiquement ces obligations n'existent pas pour le religieux, qui a le droit par conséquent de s'en tenir aux seules obligations certaines que lui imposent les vœux et les règles, d'après les constitutions de son Institut.

Nous ferons donc nôtres, en terminant, les paroles du P. Oberrauch, de la Stricte Observance, dans le *Petit Traité de la Perfection chrétienne,* qu'il édita en 1767 : « Cogitare debetis, statum religiosum per vota aliaque praecepta novas obligationes inducere quidem, ipsum tamen et omnia

eius officia non esse ipsam perfectionem, nec obligationem praecipuam ad eam contendendi continere. Religiosi equidem ad singularem vitae perfectionem teneri dicuntur, sed ista obligatio ab obligatione votorum et praeceptorum non distinguitur, ita ut non ad ipsam perfectionem, sed nonnisi ad quaedam definita perfectionis subsidia speciatim teneantur. Quare praecipuum et primum perfectionis sectandae officium reapse cum reliquis commune habent, ad quam Status Religionis est auxilium seu, ut rectius dicam, omnium auxiliorum insigne quoddam compendium (1). »

Fribourg (Suisse). Guillaume Geerts, M. S. C.

(1) Le R. P. Gaudentius Guggenbichler, définiteur général des Frères Mineurs, a reproduit plus tard cette page et tout le *Traité* dans l'*Introductio ad vitam seraphicam* (p. 54), qu'il a composée pour les novices et jeunes profès de son ordre.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

NOTES ET DOCUMENTS

SUR LES TROIS DEGRÉS D'HUMILITÉ

D'APRÈS SAINT IGNACE

Une lecture réfléchie des trois degrés d'humilité de saint Ignace soulève nombre de questions d'ordre spéculatif, dont le retraitant n'a guère à s'occuper et que la plupart des commentateurs ne touchent pas ou ne touchent que d'une main légère, mais qui ont bien leur intérêt pour une claire intelligence des *Exercices*. En quoi consiste précisément l'objet, le motif, la nature, la distinction spécifique et la gradation des trois degrés? Nous disons *les* trois *degrés* pour nous conformer à l'usage, d'ailleurs fondé en raison ; mais saint Ignace parle seulement *de* trois *modes* ou *de* trois *sortes* d'humilité (*de tres maneras de humildad*), sans appuyer sur l'idée de progrès ou de gradation qu'évoque le nom de degré et sans indiquer un cycle complet et déterminé que l'article défini suggère.

*
* *

Le premier degré n'a rien de difficile ni d'obscur, bien que tous les termes soient à peser attentivement. Être tellement soumis à la volonté de Dieu que pour rien au monde on ne songe à violer un précepte obligeant sous peine de péché mortel : voilà le motif et l'objet propres de ce degré.

Mais, dans le second, la difficulté saute aux yeux. D'abord il semble qu'il y ait deux objets, et deux objets disparates : la *fuite* absolue du péché véniel et l'*indifférence* à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu ou ne conduit pas à Dieu. Le

P. de Hummelauer prend acte de cette dualité, à ses yeux manifeste, pour conclure que le caractère essentiel du second degré doit se tirer, non de l'objet, mais du motif. Selon lui, le motif déterminant du premier degré, c'est la crainte; celui du second, la justice, l'équité, l'honnêteté; celui du troisième, l'amour (1). Mais on ne voit pas bien comment la justice ou les vertus congénères pourraient nous établir dans l'indifférence à l'égard des créatures. Et d'ailleurs saint Ignace indique comme motif du premier degré, non la crainte, mais la soumission ou l'obéissance; et comme motif du second, non la justice, l'équité ou l'honnêteté, mais la conviction arrêtée que tout est fait pour Dieu et que tout doit tendre à sa gloire : conviction qu'il nous inculque dès la méditation du Fondement.

Par contre, presque tous les commentateurs estiment que les deux objets sont, non pas coordonnés, mais subordonnés, l'un dérivant de l'autre par voie de conséquence. Sauf quelques rares auteurs dont le langage manque un peu de clarté (2), ils s'accordent à subordonner le second objet partiel au premier, c'est-à-dire la fuite du péché véniel à l'indifférence. Ils font remarquer en effet que l'indifférence de saint Ignace, tant qu'elle subsiste dans l'âme à l'état de disposition actuelle, rend virtuellement impossible tout péché véniel délibéré (3). Il s'ensuit que ces paroles « et avec

(1) *Medit. et contempl. puncta*, Fribourg-en-B. 1896, p. 28.

Dans une nouvelle édition (1909), le P. Hummelauer maintient sa distinction des trois degrés *d'après le motif*, telle que nous l'avons exposée, mais il modifie notablement sa théorie sur plusieurs autres points. Voir les remarques du P. Pydynkowski S. J., avec la réponse de l'auteur, dans *Coll. Biblioth. des Exercices*, n° 57, Enghien (Belgique), 1919. Cf. aussi le n° 70, sous presse.

Selon le P. Pydynkowski, les degrés différeraient en ce que : le premier est présenté à l'homme par une *volonté absolue* de Dieu (obligeant sous peine de la damnation éternelle) ; le second, par une *volonté moindre* (menaçant d'une peine temporelle) ; le troisième, par une *volonté très faible*, qui est plutôt une invitation (sans aucune sanction annexe). Le lecteur verra aisément ce qu'on peut objecter à ce système, par exemple en ce qui concerne le second degré, qui n'est pas seulement la fuite du péché véniel, mais encore et surtout l'indifférence à l'égard de toutes les créatures, avec l'unique considération de la gloire de Dieu.

(2) Cf. Denis, *Comment. in Exercitia*, Malines, 189[illegible], t. III, p. 14-15.

(3) Voir, par exemple, Meschler, *Méditations des Exercices* (trad. Go-

cela » sont moins un nouveau trait constitutif du second degré, qu'une *conséquence rigoureuse* de la première et principale condition, qui est l'indifférence. Voilà pourquoi l'indifférence est mise en si haut relief, la fuite du péché véniel ne venant qu'après, en guise de corollaire. L'expression espagnole dont se sert saint Ignace (*y con esto*), bien qu'offrant une certaine ambiguité, peut et doit s'èntendre dans le sens de cette subordination (1). Il y a donc moins un double objet, qu'un seul objet intégral embrassant deux aspects divers.

Unique aussi est le motif, c'est-à-dire le principe capable d'agir sur la volonté : c'est la considération de la gloire ou du service de Dieu. Tant que l'âme n'est pas actionnée par ce mobile, elle observe une attitude expectante. Par elles-mêmes, les créatures sont impuissantes à l'en tirer ; seule, la plus grande gloire de Dieu peut faire pencher la balance. On voit qu'une telle disposition est incompatible avec le péché véniel délibéré ; mais, si elle est réelle et sincère, elle exclut pareillement l'imperfection positive qui, pour n'être pas un péché proprement dit, n'en est pas moins un désordre. La raison qu'en donne le P. Ferrusola me paraît décisive. A la question si l'imperfection morale positive se trouve comprise dans ce degré, il répond : « Oui, ce me semble ; car un désir si efficace de la gloire divine, joint à l'indifférence pour tout le reste, fait sûrement naître le propos d'éviter non seulement le moindre péché véniel, mais aussi le moindre défaut coupable (2) », telle qu'est, par définition, l'imperfection positive d'ordre moral. Le *potius disrumpar* de saint Jean Berchmans est une illustration saisissante de cet état d'âme. Ainsi le second degré, si on le pousse jusqu'à ses dernières et légitimes conséquences, doit

DARD), 1903, p. 523 ; JENNESSEAUX, *Exercices spirituels*. Paris, 1824, p. 192 (excellente note) et J. GUTIÉRREZ S. J. *Manual de los Ejercicios*, Saragosse, 1912, p. 149.

(1) Le P. DEBUCHY (*Exercices spirituels*, Paris, 1911, p. 103) qui traduit *y con esto* par *de sorte que* me paraît rendre très bien le sens. Mais traduirait-on *et avec cela*, comme on le fait d'ordinaire, il faudrait l'entendre comme s'il y avait *et par là*.

(2) FERRUSOLA, *Comment. in librum Exercit.* (traduit en latin par le P. NONELL), Barcelone, 1885, p. 370.

conduire au choix habituel du plus parfait, puisque son unique mobile est la plus grande gloire de Dieu.

*
* *

A considérer l'excellence du second degré, on pourrait croire qu'il est impossible de monter plus haut ; et pourtant l'idéal du troisième est bien supérieur.

Rien n'aide mieux à le comprendre que la vision symbolique de sainte Catherine de Sienne. Jésus-Christ lui présente deux couronnes, l'une de roses, l'autre d'épines, en lui disant : « Ma fille, choisis entre ces deux couronnes, selon ton propre désir et sans consulter le mien ; car elles me sont également agréables. » A ces mots, la sainte tend la main vers la couronne d'épines ; et la raison de ses préférences, c'est que Jésus-Christ l'a portée le premier. Voilà bien la disposition du troisième degré d'humilité. Supposez la gloire de Dieu égale de part et d'autre, je choisis la pauvreté de préférence à la richesse, l'opprobre de préférence à l'honneur, la croix de préférence aux joies même légitimes et saintes, afin de mieux imiter le Maître et de devenir plus semblable à Celui dont il est écrit : *Proposito gaudio sustinuit crucem, confusione contempta.* En agissant ainsi j'ai conscience de m'assimiler au modèle aimé, et l'amour pur tend d'un élan irrésistible vers cette assimilation.

Mais l'hypothèse n'est-elle pas chimérique ? Suarez l'a pensé. Car, dit-il, cet acte sera toujours plus excellent que l'acte contraire, il sera aussi plus méritoire, parce que plus héroïque ; et partant plus propre à glorifier Dieu (1). L'hypothèse, irréalisable en fait, aurait donc seulement pour but de sonder les dispositions de l'âme et l'on y parviendrait *en faisant abstraction* de la plus grande gloire de Dieu, nécessairement contenue dans l'acte héroïque du troisième degré. C'est en effet la seule réponse plausible si, comme Suarez, on ne regarde que l'*acte* même. Mais il semble bien que saint Ignace se place à un point de vue différent. La considération des trois degrés sert de prélude à l'élection. Il s'agit de choisir entre deux états ou deux formes de vie, par exemple entre l'épiscopat et la vie religieuse. Tout bien

(1) SUAREZ, *De religione S. J.*, lib. IX, cap. v, dubium 9.

considéré, eu égard aux circonstances extérieures et intérieures, la gloire et le service de Dieu peuvent se balancer de part et d'autre : à ne consulter que la froide raison, le choix serait laissé au caprice ou au hasard ; mais le retraitant se sent incliné vers la vie religieuse par la perspective d'imiter ainsi plus parfaitement la pauvreté, l'abnégation, l'obéissance de Jésus. N'est-il pas encore facile de concevoir des cas où, même en ajoutant au parti le plus contraire à la nature l'appoint d'un acte héroïque et très méritoire, l'âme resterait hésitante, ne sachant de quel côté se trouve le plus grand service de Dieu ? Alors l'amour intervient et rompt l'équilibre : *Amor meus, pondus meum.*

***

Certes, le mobile du second degré peut être aussi l'amour; et non pas seulement cet amour initial qu'implique la crainte filiale d'offenser, si peu que ce soit, un si bon Maître, mais ce sentiment plus épuré, plus céleste, qui vole au devant des désirs de Dieu sans attendre ses ordres. S'oublier soi-même au point de ne vouloir que le bien de Dieu et de ne rechercher que sa gloire, n'est-ce point la charité parfaite?

On répondra qu'il y a des degrés dans la pratique de l'amour pur. La flamme de nos foyers est du feu aussi bien que le brasier d'une fournaise : mais quelle différence d'intensité! Si l'une arrive à liquéfier les métaux les plus fusibles, l'autre est capable de volatiliser les substances les plus réfractaires. Il en est de même du pur amour. Tout amour parfait est assez intense pour purifier l'âme du péché mortel, mais, s'il augmente d'énergie, il détruira les moindres souillures vénielles, et il peut devenir assez ardent pour anéantir même ce résidu que laisse après lui le péché pardonné et que sainte Catherine de Gênes appelle la rouille du péché.

Cela est exact. Toutefois nous voudrions une réponse plus directe, plus apodictique. Même l'*acte* du premier degré peut être accompagné de charité parfaite, car il exige quelquefois l'héroïsme et suffit à faire des martyrs. Mais nous considérons ici la *disposition* plutôt que l'acte et, dans la *disposition,* la *tendance* et le motif déterminant. Or la tendance du second degré, même dans ses manifestations les

plus hautes, n'exclut pas toute vue d'intérêt personnel. En effet, la gloire de Dieu se confondant avec la fin de l'homme et la fin de l'homme avec son bonheur éternel, l'homme, en recherchant la gloire de Dieu, peut à la rigueur envisager son mérite, c'est-à-dire son bien propre et n'aspirer à ce bien que par le motif, louable sans doute, mais moins excellent, de l'espérance. La tendance du troisième degré, tel que le propose saint Ignace, ne connaît pas cette imperfection. C'est un sentiment absolument désintéressé, un mouvement spontané, presque instinctif, produit par la volonté seule, sans aucun mélange possible de considération égoïste, qui surélève l'âme et la porte à s'unir à l'objet aimé par l'holocauste entier d'elle-même. Sentiment si sublime que l'homme n'en aurait jamais eu l'idée sans l'exemple de celui qui, vivant de la vie de Dieu et riche de toutes les richesses du ciel, s'est fait pauvre et s'est revêtu de nos infirmités pour nous être en tout semblable et mieux compatir à nos misères. Idéal désespérant s'il fallait y atteindre d'un coup d'aile et en réaliser aussitôt la pratique intégrale — comme les amants passionnés du Crucifié, les Pierre Claver, les Jean de la Croix, les Madeleine de Pazzi — et si l'on n'était graduellement conduit au sommet par des chemins d'approche : l'estime, l'admiration, le désir, l'aspiration, la tendance, la pratique fréquente et de plus en plus habituelle.

*
* *

Si, sous un certain angle, le second degré ressemble un peu au troisième, la distance entre les deux premiers est telle qu'on serait tenté d'y insérer des échelons intermédiaires. Saint Ignace nous y invite, en comprenant sous le second des objets qui, pour être subordonnés, n'en sont pas moins distincts. Et nous avons vu que ce qu'il dit du péché véniel s'étend tout naturellement à l'imperfection. Dans l'ascension de l'âme vers l'humilité parfaite, on pourrait donc établir deux nouveaux gradins. Le P. Nonell, qui l'a fort bien vu, fait à ce sujet une remarque très pénétrante (1). Voici

(1) J. Nonell y mas, S. J., *Los Ejercicios Espirituales*, Manrèse, 1896. L'auteur de la *Vie spirituelle simplifiée* compte aussi cinq échelons, dont le premier, le quatrième et le cinquième correspondent en gros aux trois degrés d'humilité : 1 *Fuite du péché mortel;* 2) *Fuite du péché véniel;* 3) *Perfection;* 4) *Sainteté*; 5) *Héroïsme, immolation, consommation.* Le

quels seraient ces échelons, en allant de la base au sommet :

1) Soumission telle à la volonté de Dieu que, ni pour sauver sa vie ni pour gagner l'univers, ont ne soit induit à violer un précepte obligeant sous peine de péché mortel;

2) Soumission si grande au vouloir divin qu'on soit disposé à tout perdre et à tout souffrir plutôt que de commettre un seul péché véniel;

3) Soumission si parfaite au bon plaisir de Dieu que pour rien au monde on ne veuille admettre en son âme le désordre d'une imperfection positive;

4) Indifférence pour tout ce qui n'est pas Dieu et ne conduit pas à Dieu, qui fait qu'on ne compte plus pour rien ses goûts et ses répugnances dès qu'il s'agit du service de Dieu et de sa plus grande gloire;

5) Mépris pratique de soi-même, inspiré par un tel amour de Jésus-Christ, qu'on embrasse spontanément pauvreté, humiliation, souffrance, en un mot, tout ce qui crucifie le plus la nature, pour mieux ressembler à Jésus-Christ, volontairement pauvre, humilié, souffrant.

Saint Ignace n'avait point à énumérer toutes ces étapes. Il lui suffisait d'indiquer le point de départ, le milieu et le terme. D'autant plus que nos trois premiers échelons ont pour motif déterminant un sentiment du même ordre (la soumission au vouloir divin) et que notre deuxième et troisième échelons, ainsi que nous l'avons noté plus haut, sont virtuellement contenus dans le second degré de saint Ignace.

*
* *

Mais comment découvrir l'humilité au fond de choses si disparates? Serait-ce parce que l'humilité est la mère de toutes les vertus morales, comme l'orgueil est le père de tous

troisième échelon est la *perfection*, autrement dit la *fuite de l'imperfection*. Seulement le pieux auteur donne de l'imperfection une définition inacceptable. Ce serait tout acte bon ou indifférent non rapporté à Dieu par une intention *actuelle*. Avec une pareille définition il peut ajouter que la vie, même sans péché, est « le renversement continuel de l'ordre » ou « un désordre à peu près continuel ».

L'idée d insérer des gradins intermédiaires dans l'échelle des trois degrés remonte haut. Cf. Theoph. Bernardini S. J. *De religiosae perseverantiae praesidiis*, Anvers, 1622, livre III, chap. 3.

les vices? Ou parce que, depuis saint Benoît, saint Bernard et saint Bonaventure, on s'est habitué à mesurer la perfection acquise par le progrès dans l'humilité? Ou peut-être, comme on l'a prétendu, parce que l'humilité, ainsi que la justice, se prend à l'occasion pour une vertu quelconque? Solutions plus commodes que rationnelles.

L'humilité, selon saint Thomas, est la vertu qui modère et refrène le désir désordonné d'élévation. La nature humaine, depuis le péché, tend à s'élever sans mesure : l'humilité la remet à sa place. Elévation, abaissement : idées corrélatives qui varient selon le terme de comparaison. Devant Dieu, qui est l'Infini, la place de la créature est aussi bas que possible et toute voisine du néant. A ce point de vue, l'humilité n'a pas de limites. C'est l'estime de Dieu poussée jusqu'au mépris de soi, comme l'orgueil est l'estime de soi poussée jusqu'au mépris de Dieu.

La soumission au bon plaisir divin qui est à la base du premier degré (et aussi des trois échelons inférieurs indiqués ci-dessus) rentre évidemment sous son domaine; car tout acte d'obéissance est une manifestation d'humilité, comme toute révolte est une manifestation d'orgueil. L'indifférence, qui constitue le second degré, procède aussi du même principe, puisqu'elle fait passer la gloire et le service de Dieu avant les répugnances, les goûts et les intérêts personnels. En corrigeant la tendance de notre nature déchue, elle remet l'homme à sa vraie place : après Dieu en toutes choses; et c'est justement la définition que saint Thomas donne de l'humilité. Mais au troisième degré, l'homme va plus loin encore dans l'oubli et le mépris de soi-même. Il ne se compte plus pour rien et ne vise qu'à se transfigurer en l'image du Maître adorable. C'est la mort complète de l'égoïsme, l'estime de Dieu élevée à sa plus haute puissance et, donc, l'humilité consommée.

Enghien (Belgique). Ferdinand Prat.

LE MYSTICISME DE SAINT CYPRIEN (1)

Passant en revue les premiers écrivains latins du christianisme, Lactance s'exprime ainsi sur le compte de saint Cyprien (2) : « Ceux qui ignorent les mystères chrétiens, ne peuvent goûter chez lui que les mots, car ses enseignements sont mystiques et destinés aux seuls fidèles. » Le jugement de l'apologiste n'a pas vieilli; ces développements ésotériques pouvaient laisser froids les non initiés; le mysticisme demeure pour les chrétiens un des traits les plus marqués dans l'œuvre de Cyprien et son charme le plus profond.

Par mysticisme de Cyprien, nous entendons le rôle de l'élément symbolique et affectif dans son action, dans sa pensée, dans son style.

I

L'inspiration surnaturelle joue un grand rôle dans la vie et le gouvernement de Cyprien.

Dans la lettre à Caecilius (3), où il défend contre des innovations humaines l'institution divine de l'Eucharistie, il déclare en commençant et répète en finissant qu'il agit, non de son propre mouvement, mais par inspiration divine; qu'il s'est senti poussé intérieurement à entretenir ses frères dans l'épiscopat de ce grave sujet, et qu'il a conscience d'accomplir un devoir; d'autant que le second avènement du Seigneur est proche; les avertissements célestes se multiplient.

Cet exemple n'est pas isolé. Fortunatus ayant prié Cyprien, en vue des persécutions qui s'appesantissaient sur l'Eglise et de la fin des temps que l'on croyait imminente, de composer quelque exhortation, puisée à la source des

(1) Les éléments de cet article sont empruntés à un volume sur la *Théologie de saint Cyprien* (Bibliothèque de Théologie historique. — Sous presse, chez Beauchesne).

(2) *Divin. Institution.*, V, 1. — Migne, P. L., VI, 551.

(3) *Ep.*, LXIII, éd. Hartel, 1.2, p. 701, 22-702, 9; 17, p. 715, 5-10; 18-19, p. 716, 22-717, 2.

Ecritures, pour animer au combat les soldats du Christ, Cyprien répondait à ce désir en déclarant qu'il mettait tout son espoir dans le secours de l'inspiration divine. Plutôt que de fatiguer le lecteur par un long discours, il s'était borné à ranger sous quelques titres nécessaires des textes recueillis çà et là dans l'Ecriture; plutôt que d'envoyer un habit tout fait, il envoyait la laine même de l'Agneau rédempteur du monde : chacun pourrait s'en tisser un habit à sa taille est à sa guise (1).

Modestie touchante, s'enveloppant d'une image gracieuse. Quant à l'imminence de la fin des temps, c'était une conviction formée dans l'âme de Cyprien; il y revient bien des fois.

Souvent encore il rapporte des révélations ou visions surnaturelles.

Un vieil évêque (2), brisé par l'âge et tremblant à l'approche de la mort, vit apparaître un beau jeune homme d'une incomparable majesté, debout et radieux, qui lui dit d'un ton de reproche : « Vous craignez de souffrir, vous ne voulez pas partir; que faire de vous? » Il comprit l'avertissement et en fit part à ses collègues. Certains évêques se le tinrent pour dit et cessèrent de demander à Dieu de longs jours.

Parfois, c'était l'enfance (3) qui recevait un avertissement du ciel, soit la nuit en songe, soit le jour dans l'extase. Cyprien croyait à la parole de l'innocence comme à un oracle de l'Esprit-Saint et y conformait ses actes.

Lui-même avoue plusieurs fois être favorisé de communications surnaturelles. Il se sent intérieurement pressé de réprimander ceux qui pleurent la perte de leurs proches, comme s'ils n'avaient pas d'espérance (4). Dieu l'avertit par une vision de stimuler le zèle de son peuple pour la prière (5). C'est encore apparemment une de ses visions, antérieure à la persécution, qu'il raconte dans la même lettre (6). Un

(1) *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, praef., 1, p. 317, 9; 3, p. 318.

(2) *De mortalitate*, 19, p. 309.

(3) *Ep.*, XVI, 4, p. 520, 5-9.

(4) *De mortalitate*, 20, p. 309.

(5) *Ep.*, XI, 3, p. 497, 9-10; 5, p. 498, 24.

(6) *Ep.*, XI, 4 p. 498, sqq.

père de famille assis avec son fils à sa droite; le jeune homme triste, le menton appuyé sur sa main; de l'autre côté un personnage armé d'un filet, qu'il se préparait à lancer sur le peuple. Il fut dit au voyant que le jeune homme s'affligeait de voir ses commandements méconnus : que l'homme au filet se réjouissait d'obtenir bientôt du père de famille plein pouvoir pour sévir. Par là, Cyprien connut l'imminence de la persécution. Il sut de plus que la fin était proche; mais l'épreuve devait encore atteindre certains fidèles.

Au cours de la persécution, tel chrétien, qui déjà chancelait, reçoit la nuit, dans une vision, un avertissement de l'Eglise (1), qui le transforme et en fait un confesseur de la foi : Cyprien appelle dans les rangs de son clergé ce confesseur, issu lui-même d'une lignée de martyrs.

A la veille d'un nouvel assaut, les avertissements se multiplient (2) : Cyprien et ses collègues réunis en concile tiennent compte de ces avertissements pour régler le sort des *lapsi*, et font part de leur résolution au pape Corneille.

Tout le monde ne goûtait pas les visionnaires; Cyprien le savait mieux que personne. Sa correspondance nous fait connaître un certain Florentius, qui blâmait dans l'évêque diverses choses et notamment ses visions (3). Cyprien s'autorise de ses visions mêmes pour engager Florentius à songer à son âme, et il lui rappelle l'histoire du patriarche Joseph, devenu odieux à ses frères par une vision, et dont Dieu même prit la cause en main.

Le diacre Pontius, compagnon et biographe de saint Cyprien, voyait les choses d'un autre œil que Florentius. Parmi les souvenirs qu'il recueille pieusement, nous trouvons le récit d'une vision dont l'évêque fut favorisé un an avant sa mort, lors de son exil à Curube (4). Il donne la parole à Cyprien lui-même : « Le jour où nous parvinmes au lieu de l'exil, m'apparut avant mon sommeil un jeune homme de taille surhumaine. Il semblait me conduire au prétoire, et je croyais approcher du tribunal où siégeait le

(1) *Ep.*, XXXIX, 1, p. 582, 5.
(2) *Ep.*, LVII, 1.2, p. 651.
(3) *Ep.*, LXVI, 10, p. 734.
(4) Pontius, *Vita Caecilii Cypriani*, 12, Hartel, p. cui.

proconsul. Le proconsul me regarda, et aussitôt commença à écrire sur ses tablettes une sentence que je ne connaissais pas, car il ne m'avait pas posé les questions d'usage. Cependant un jeune homme debout derrière lui lut avec une vive curiosité ce qu'il avait écrit; et ne pouvant s'exprimer en paroles, il traduisit par gestes ce que portaient les tablettes. De sa main étendue et aplanie figurant la lame d'un glaive, il imita le coup de l'exécuteur, donnant clairement à entendre sa pensée. Je sentis qu'il s'agissait d'une sentence capitale. Aussitôt je me mis à demander un jour de délai pour mettre ordre à mes affaires. Ayant plusieurs fois renouvelé ma requête, je vis qu'il recommençait à noter sur ses tablettes je ne sais quoi. Mais à la sérénité des traits du juge, je sentis qu'il était touché de la justesse de ma demande. Le même jeune homme, qui déjà par geste m'avait traduit la sentence de mort, me fit pareillement signe que le délai jusqu'au lendemain était accordé, en fléchissant vivement les doigts. Pour moi, bien que je n'eusse pas entendu lire la sentence, je me sentis tout réconforté par la joie du délai obtenu. Cependant l'incertitude de l'interprétation me faisait trembler, et, en proie à un reste de crainte, mon cœur tressaillant battait encore d'effroi. »

Le biographe note (1) que l'annonce divine s'accomplit mystérieusement mais réellement, puisque le martyre de Cyprien arriva un an jour pour jour après cette vision céleste : le délai d'un jour signifiait, en réalité, un an.

Tout cela est sans doute infiniment respectable, vu le caractère de l'homme, et le lecteur fera volontiers crédit à Cyprien pour les visions dont lui-même se dit témoin ou garant. Il ne faudrait pourtant pas perdre de vue que ces manifestations surnaturelles sont, de leur nature, sujettes à l'illusion et que, si les écrits de saint Cyprien rapportent des visions, ceux de Tertullien montaniste en rapportent aussi. Pareil rapprochement impose la prudence. Il est bien vrai que Cyprien l'emporte sur Tertullien par la vertu et l'équilibre de l'âme, autant qu'il lui est inférieur par la fougue du génie. Néanmoins entre ces deux Africains, tous deux autoritaires, tous deux mystiques, existe une parenté incontes-

(1) Pontius, *Ibid.*, 13, p. civ.

table. Que Cyprien ait vécu dans un milieu moralement plus sain et que son témoignage offre de meilleures garanties, nous n'en doutons pas. Il reste que l'élément subjectif figure pour une part notable et plutôt anormale, parmi les sources de sa connaissance religieuse et de son action; pour l'accréditer à nos yeux, il ne faut rien moins que l'héroïsme de sa vie.

II

Entre les quelques idées familières que Cyprien ramène perpétuellement, il n'en est pas de plus notable que celle de la vie nouvelle que le chrétien reçoit au baptême (1).

Cette idée avait pris corps aux yeux de Cyprien, dans l'expérience de sa propre conversion. Il faut l'entendre la présenter lui-même dans les pages gracieuses qu'il adresse à un ami appelé Donat, vraisemblablement les plus anciennes qui nous restent de sa plume (2).

Un jour d'automne, à l'époque des vendanges, durant la vacance des tribunaux, Cyprien trouve le loisir de se raconter à son ami. La bouche parlera de l'abondance du cœur : quand il s'agit de Dieu, la parole jaillit toute vive des sources de la foi. Parole simple et sans apprêt; fruit non d'une étude prolongée, mais du sentiment personnel, mûri par les ardeurs de la grâce.

Jadis plongé dans une nuit profonde, livré à la mer orageuse du siècle, incertain de sa voie et de sa vie, ennemi de la vérité et de la lumière, il ne pouvait croire aux salutaires avances de la divine miséricorde. Qu'un homme pût renaître, trouver dans l'ablution du salut le germe d'une vie nouvelle, s'affranchir du passé, enfin, restant lui-même quant aù corps, être transformé quant à l'âme : c'était trop de changement, un dépouillement trop soudain, à considérer l'inertie de la nature et le pli de l'habitude. On n'arrache pas des racines si profondes. Apprendre la frugalité, quand on est accoutumé à une table somptueuse; quand on a

(1) *De habitu virginum*, 23, p. 204, 4-10; *De dominica oratione*, 1, p. 267, 11-13; *De mortalitate*, 14, p. 306, 3; *Ad Demetrianum*, 20, p. 365, 20-23; 26, p. 370, 18; *De bono patientiae*, 5, p. 400, 27; *De zelo et livore*, 14, p. 429, 3-5; *Ep.*, LXIII, 8, p. 706, 12, etc...

(2) *Ad Donatum.*

brillé dans la pourpre et l'or, apprendre la simplicité des vêtements ; quand on a goûté l'honneur des faisceaux, rentrer dans l'ombre ; quand on s'est montré flanqué de clients, entouré d'une escorte flatteuse, se résigner à la solitude : c'est trop. Comment repousser les attraits persistants du vin, de l'orgueil, de la cupidité, de la cruauté, de l'ambition, de la passion ? Telles étaient les pensées que Cyprien portait souvent en lui-même. Le réseau de sa vie passée lui semblait inextricable : l'attachement au vice, l'inclination à ses maux domestiques et intimes le faisait désespérer de la vertu.

Mais quand l'eau régénératrice, effaçant la tache du passé, eut fait descendre dans son cœur purifié la lumière d'en haut, quand l'effusion céleste de l'Esprit eut créé en lui un autre homme, ô merveille, les doutes firent place à la certitude, les obstacles tombèrent, la lumière chassa les ténèbres, le difficile apparut facile, l'impossible réalisable ; il comprit qu'appartenant à la terre il avait vécu selon la chair et le péché, qu'appartenant désormais à Dieu, il devait vivre selon l'Esprit. Reconnaître un tel changement n'est point jactance, mais gratitude, dès lors qu'on n'impute rien à la force de l'homme, mais au don de Dieu, dès lors qu'on rapporte à la foi l'affranchissement du péché, le péché même à l'égarement de l'homme. Il faut le redire : de Dieu nous vient tout pouvoir. De Dieu la vie, la force, l'énergie qui nous fait trouver ici-bas le gage des biens à venir. Que seulement la crainte nous garde du mal ; que Dieu, introduit dans nos âmes par la clémence du ciel, y soit retenu par notre juste conduite, et que l'ennemi n'y pénètre pas.

A qui s'avance d'un pas ferme dans la voie de la justice et demeure attaché de tout cœur à Dieu, la grâce de l'Esprit est donnée sans mesure, principe de progrès ultérieur : ouvrons-lui seulement notre âme. Autant notre foi offrira de capacité, autant la grâce y affluera. Don gratuit de Dieu, comme la lumière du jour, comme l'eau du ciel, elle transforme l'homme à l'image de son auteur. Heureuse l'âme dont Dieu a pris possession comme d'un temple, où l'Esprit Saint a fixé sa demeure ! Revêtue d'innocence, illuminée de justice, elle n'a point à redouter les attaques du temps ;

au contraire, elle brillera d'un charme toujours vif, d'une splendeur inextinguible, jusqu'au jour ou la restitution de son corps mettra le sceau à sa beauté.

Telle est cette vie de la grâce que Cyprien décrit en ses poétiques effusions. Saint Augustin aimera à s'appuyer sur ces textes, qui manifestent la continuité de la tradition chrétienne depuis saint Paul.

On retrouve la doctrine de la grâce répandue dans toute l'œuvre de Cyprien.

Les chrétiens sont la race divine, les fidèles, le peuple de l'Eglise. Les païens sont la race humaine, les gentils, les infidèles, les étrangers, les profanes, les gens du dehors, du monde ou du siècle.

La Trinité des personnes divines se manifeste dans la diversité des relations qui unissent à chacune d'elles l'homme régénéré par le baptême.

L'homme nouveau, né à la vie de la grâce, peut dire à Dieu : *Notre Père* (1) ! Car il est devenu fils du Père qui est aux cieux (*Ioan.*, I, 11, 12 ; Cf. *Deut.*, XXXIII, 9 ; *Matt.*, XXIII, 9 ; VIII, 22). C'est désormais le privilège de ceux qui renaissent par la grâce du baptême, de se dire enfants de Dieu et d'employer dans la prière une formule à laquelle nul homme, par lui-même, n'eût osé prétendre.

Enfants de Dieu, frères et cohéritiers du Christ, appelés à prendre possession du même éternel héritage par l'imitation de sa vie et la participation à ses souffrances.

Enfants de Dieu et temples de Dieu : il dépend de nous d'être ses temples, en nous montrant dignes de son Esprit, en n'admettant dans nos pensées, dans notre conduite, rien que de spirituel et de céleste.

Ainsi la grâce est le don de l'Esprit Saint, et c'est l'Esprit Saint lui-même : le don créé ne va pas sans le donateur appliqué à parfaire son œuvre.

A ce travail de l'esprit, l'homme collabore par la prière et le bon vouloir.

Dans l'oraison dominicale, nous disons à Dieu (2) : *Que votre nom soit sanctifié*. Et comment pourrions-nous sanc-

(1) *De dominica oratione*, 10 sqq.
(2) *Dom. or.*, 12.

tifier le nom de Dieu ? Mais nous lui demandons de le sanctifier en nous-mêmes, c'est-à-dire, comme lui-même est saint (*Lev.*, XI, 44 ; I *Pet.*, I, 16), de nous conserver dans la grâce qu'il nous a donnée au baptême. Nous le demandons chaque jour ; car chaque jour nous avons besoin de purifier nos cœurs, parce que chaque jour nous péchons. Sanctifiés par le nom de Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu (I *Cor.*, VI, 11), nous devons avoir présente à la mémoire la parole du Seigneur qui, après avoir guéri un malade, l'avertit de ne plus retomber dans le péché, de peur qu'il ne lui arrive quelque chose de pire (*Ioan.*, V, 14) ; et il nous faut la protection continuelle de sa grâce.

Nous disons encore à Dieu (1) : *Que votre règne arrive.* Est-ce que Dieu ne règne pas toujours, lui qui ne connaît pas de changement ? Sans doute, mais nous lui demandons l'avènement de ce règne auquel nous participerons, que Dieu nous a promis, que le Christ a acquis par le sang de sa passion ; nous lui demandons d'accomplir pour nous sa promesse (*Matt.*, XXV, 34). Nous lui demandons de nous réunir au Christ dans le royaume céleste, de ne pas permettre que nous en soyons exclus par notre faute, comme les Juifs (*Matt.*, VIII, 11, 12) ; de nous faire persévérer dans la voie de ses enfants.

Nous disons à Dieu (2) : *Que votre volonté soit faite au ciel et en terre.* Est-ce que rien peut empêcher Dieu de faire sa volonté ? Assurément non ; mais nous risquons de ne la pas faire toujours, car le diable travaille à nous empêcher de soumettre en tout notre âme et notre conduite à Dieu ; c'est pourquoi nous demandons que la volonté de Dieu se fasse en nous ; pour cela, nous avons besoin de sa volonté, autrement dit de son secours, de sa protection, car nul ne vaut pas ses propres forces ; nous ne pouvons compter que sur l'indulgence et la miséricorde de Dieu. Le Seigneur même, en sa passion, a voulu montrer la faiblesse de son humanité, en disant : *Mon Père, s'il se peut, que ce calice s'éloigne de moi ;* et, pour donner à ses disciples l'exemple de faire, non leur propre volonté, mais celle de Dieu, il ajouta : *Cependant, que votre volonté soit faite et non la*

(1) *Dom. or.*, 13.
(2) *Dom. or.*, 14.

mienne (*Matt.*, XXVI, 39). Si le Fils a montré tant de docilité à la volonté du Père, combien plus en doivent montrer les serviteurs ? (I *Io.*, II, 15-17). A son exemple, nous devons être humbles (1) dans notre conduite, fermes dans la foi, réservés en paroles, justes dans nos actes, miséricordieux dans nos œuvres, réglés dans nos mœurs ; nous devons être incapables de commettre l'injustice et capables de la supporter, vivre en paix avec nos frères, aimer Dieu de tout notre cœur, le chérir comme Père, le craindre comme Dieu, préférer à tout le Christ, qui lui-même nous a préférés à tout, adhérer inséparablement à sa croix, nous tenir forts et confiants auprès de sa croix, quand il y va de son nom et de son honneur, manifester dans nos paroles la constance de notre confession, dans l'épreuve l'assurance qu'il nous inspire, dans la mort la patience qu'il couronnera : voilà qui s'appelle vouloir être cohéritiers du Christ, obéir au commandement de Dieu, accomplir la volonté du Père.

Nous demandons que la volonté de Dieu se fasse (2) au ciel et en terre : car, appartenant par le corps à la terre et par l'esprit au ciel, nous avons besoin d'accorder ces éléments discordants. C'est pourquoi nous implorons le secours de Dieu, afin que, sa volonté s'accomplissant dans l'esprit et dans la chair, l'âme appelée par lui à la vie soit sauvée. Tel est l'enseignement de saint Paul (*Gal.*, V, 17-23), sur la nécessité de soumettre la chair à l'esprit. Nous faisons encore la même prière pour nos ennemis (3) et pour ceux qui vivent selon la chair, afin que Dieu les appelle à vivre selon l'Esprit.

Nous disons à Dieu, poursuivant notre prière (4) : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour.* Cette demande présente un sens spirituel et un sens littéral. Au sens spirituel nous demandons d'être trouvés tous les jours dignes de manger ce pain de vie qu'est le Christ et de n'être point exclus de la participation à l'Eucharistie (*Ioan.*, VI, 51-53). Au sens littéral (5), nous demandons pour cha-

(1) *Dom. or.*, 15.
(2) *Dom. or.*, 16.
(3) *Dom. or.*, 17.
(4) *Dom. or.*, 18.
(5) *Dom. or.*, 19.

que jour le pain qui suffit à la vie du corps, selon l'enseignement du Seigneur, qui nous défend de nous inquiéter du lendemain et de laisser nos désirs s'égarer sur des objets superflus (*Luc.*, XIV, 33 ; *Matt.*, VI, 34 ; I *Tim.*, I, 6-10). Car la cupidité est la racine de bien des maux (1) (*Luc.*, XII, 20). Pour entrer dans la voie de la perfection, il faut vendre ses biens et en faire largesse aux pauvres : ainsi on acquiert un trésor dans le ciel. Pour suivre le Seigneur et participer à la gloire de sa passion, il faut s'être débarrassé des biens de la fortune, et les mains libres, après avoir envoyé ses biens devant soi vers le Seigneur, marcher sur ses pas. Il nous invite à nous y disposer par la prière. D'ailleurs, le pain de chaque jour ne peut manquer au juste (2), qui cherche avant tout le royaume de Dieu et sa justice (*Prov.*, X, 3 ; *Ps.*, XXXVI, 25 ; *Matt.*, VI, 31-33).

Nous disons encore à Dieu (3) : *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.* En vue, non plus de la vie présente, mais de la vie éternelle, nous demandons pardon, selon la parole évangélique (*Matt.*, XVIII, 32). Celui qui nie son péché, se trompe lui-même ; celui qui le confesse, trouvera Dieu fidèle et juste pour pardonner (I *Io.*, I, 8-9). Dieu, usant envers nous de la même mesure dont nous aurons usé envers autrui (4), nous pardonnera si nous pardonnons nous-mêmes. Le sacrifice le plus agréable à ses yeux, c'est la paix et l'union des cœurs. Il agréa le sacrifice du juste et pacifique Abel (5), car c'est le cœur qu'il regarde. Celui qui sacrifie avec de telles dispositions est lui-même une victime agréable à Dieu ; au contraire, celui qui hait son frère, commet l'homicide en son cœur (I *Io.*, III, 5), son crime ne saurait être expié par le baptême de sang.

Nous disons à Dieu (6) : *Ne nous laissez pas succomber à la tentation.* Car l'ennemi ne peut rien contre nous sans la permission de Dieu ; dans la tentation, Dieu doit être

(1) *Dom. or.*, 20.
(2) *Dom. or.*, 21.
(3) *Dom. or.*, 22.
(4) *Dom. or.*, 23.
(5) *Dom. or.*, 24.
(6) *Dom. or.*, 25.

notre recours (IV *Reg.*. XXIV, 11 ; *Is.*, XLII, 25-26 ; III *Reg.*, XI, 14). Il peut nous livrer à l'ennemi (1), soit pour châtier nos fautes, soit simplement pour nous éprouver, comme on le voit par l'exemple de Job (*Iob*, I, 12) et par celui du Seigneur lui-même (*Ioan.*, XIX, 11). En priant Dieu de ne pas nous laisser succomber à la tentation, nous rappelons notre propre faiblesse : nul ne doit se flatter et s'attribuer le mérite de la confession ou de la souffrance, quand le Seigneur lui-même a enseigné l'humilité en disant : Veillez et priez, de peur d'entrer en tentation : car l'esprit est prompt, mais la chair est faible (*Matt.*, XXVI, 41).

Enfin nous concluons notre prière par cette demande (2) : *Délivrez-nous du mal :* elle embrasse tous les dangers que nous pouvons craindre du démon et du monde ; dangers que nous surmonterons par protection de Dieu.

La comparaison avec Tertullien *De oratione* montrerait que Cyprien, en composant cet écrit, avait sous les yeux le commentaire de l'oraison dominicale dû au prêtre africain. Il s'en inspire constamment et lui emprunte, avec l'idée de ses principaux développements, nombre d'expressions caractéristiques. D'ailleurs, il est plus complet, plus ample, d'une onction plus soutenue. Certains traits lui appartiennent en propre. Notons l'insistance sur le caractère social de la prière chrétienne, sur l'attitude filiale du chrétien fait enfant de Dieu au baptême, sur la nécessité de la grâce divine dans l'œuvre de la sanctification et du salut ; la doctrine sur la double fin de la tentation. Cyprien est plus explicite sur le don quotidien de la communion. Comme Tertullien, il attend la fin du monde à brève échéance et engage les fidèles à hâter par leurs prières l'avènement du Christ ; mais c'est le règne céleste exclusivement qu'il a en vue ; il n'y a chez lui pas trace de millénarisme ni de judaïsme terrestre.

III

Cette doctrine très surnaturelle emprunte au sens des réalités terrestres un vêtement imagé qui en rehausse le

(1) *Dom. or.*, 26.
(2) *Dom. or.*, 27.

prix. Le génie de Cyprien, peu spéculatif, est en revanche, avec beaucoup de charme, mystique et affectif. Les harmonies du monde visible et du monde invisible, de la nature et de la grâce, l'inspirent heureusement, et le sentiment jaillit de source.

Qu'on relise, par exemple, telle de ses lettres aux confesseurs de la foi (1). Il trouve dans leurs épreuves présentes, comparées à la morte saison, la matière d'une élévation touchante et gracieuse : les beaux jours vont venir, et avec eux la moisson de l'éternité.

Entre tous, le mystère la génération surnaturelle, qui s'accomplit au baptême, l'inspire heureusement. La paternité divine serait incomplète sans la maternité de l'Eglise. On avait dit cela avant Cyprien, mais on n'avait pas encore donné de cette vérité chrétienne la formule immortelle que nous devons à l'évêque de Carthage (2) :

Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem.

Cyprien a noté dans les *Testimonia ad Quirinum* le rôle scripturaire du nombre 7. Commentant I *Sam.*, II, 5 (3), il rappelle les lettres de saint Paul à sept Eglises, les sept Eglises de l'Apocalypse, les sept jours de la création du monde, les sept anges qui se tiennent devant la face de Dieu selon le livre de Tobie, le chandelier à sept branches, les sept yeux du Seigneur avec lesquels il contemple le monde, la pierre aux sept yeux dont parle le prophète Zacharie, les sept esprits et les sept chandeliers de l'Apocalypse, les sept colonnes sur lesquelles la Sagesse élève sa demeure.... Dans l'*Ad Fortunatum* (4), il présente les sept frères Macchabées comme réalisant dans leur martyre le nombre parfait, figure d'une multitude innombrable. De telles réflexions montrent la pente de son esprit.

Signalons en particulier l'usage très fréquent et caractéristique du mot même dont Lactance vient de se servir pour désigner la doctrine chrétienne, le mot *sacramentum*.

Ce mot de la vieille langue ecclésiastique, affecté, sur-

(1) *Ep*, XXXVII.
(2) *De catholicae Ecclesiae unitate*, 6, p. 214, 23.
(3) *I De Testimoniis ad Quirinum*, 20, p. 53, 10-22.
(4) *Ad Fortunat.*, 11, p. 337.338.

tout en Afrique, à la traduction du grec μυστήριον, présente une variété d'acceptions très suggestive. On s'en rendra compte si l'on relève les exemples qui se rencontrent dans l'œuvre personnelle de Cyprien (1).

Le recours à ce terme expressif et plastique, pour grouper des objets d'ailleurs très disparates, est un des effets les plus immédiatement observables, et pour ainsi dire les plus palpables, du mysticisme de saint Cyprien.

Paris. Adhémar D'ALÈS.

LA « DOCTRINE SPIRITUELLE » DU P. LOUIS LALLEMANT

PROJET D'ÉDITION NOUVELLE

I

En 1843 paraissait à Avignon, chez Seguin aîné, une nouvelle édition des œuvres spirituelles du P. Jean Rigoleuc, S. J. (1585-1658). L'éditeur l'avait fait précéder d'un avis ainsi conçu : « Le P. Champion, S. J., recueillit et publia pour la première fois en 1685 (2) les divers traités de dévotion contenus en ce volume. L'ordre dans lequel il les a distribués était arbitraire et a paru peu naturel. Nous avons jugé convenable de les mettre ici dans un ordre plus méthodique, et nous avons corrigé quelques fautes de style et des

(1) Ce travail a été fait avec un soin extrême par M. J. B. POUKENS, dans *Bulletin d'Ancienne littérature et d'Archéologie chrétienne*, 1912, et il n'y a pas lieu de le compléter. Mais on peut discuter la classification. Les 64 exemples relevés dans l'œuvre personnelle de saint Cyprien me semblent se bien répartir sous quatre chefs : 1° acception réelle, avec l'idée fondamentale de chose sacrée (mystère, doctrine ou précepte) : 23 exemples; 2° acception typique (figure ou symbole : 26 exemples ; 3° acception sacramentelle (sacrement, au sens théologique) : 9 exemples; 4° acception militaire (serment) : 6 exemples.

(2) « Achevé d'imprimer pour la première fois le 1er décembre 1685 » suivant la note qui suit l' « extrait du privilège du roi », le livre ne parut qu'en 1686. C'est la date que porte la première édition. Le P. Champion était alors à Nantes où il eut sa résidence de 1680 à 1701, date de sa mort.

erreurs typographiques assez graves..... » Si ce sont là des raisons suffisantes pour entreprendre d'éditer à nouveau, en le corrigeant et le refondant, un ouvrage aussi vénérable et d'aussi incontestable valeur, une édition du même genre ne s'impose-t-elle pas pour la « Doctrine spirituelle » du P. Louis Lallemant (1), que le même P. Champion publia pour la première fois en 1694 (2)?

Sans parler des « fautes de style » qu'il vaut toujours mieux laisser au compte de nos vieux auteurs, des erreurs typographiques très graves se sont glissées dans les éditions modernes, comme dans les anciennes (3); en collationnant phrase par phrase telle édition récente avec la première édition, j'ai pointé quatre-vingt-douze passages où le texte primitif est fâcheusement altéré.

Passe encore pour les inexactitudes et les fautes matérielles! Ce qui rend plus pénible et assez souvent décourageante la lecture de certains chapitres de la « Doctrine spirituelle » c'est l'ordre — ou le désordre — dans lequel ils sont distribués. « L'arbitraire » et le manque de « naturel » sont flagrants!... Ne serait-il pas « convenable de les mettre dans un ordre plus méthodique », en essayant enfin, sinon une édition absolument savante des œuvres spirituelles du P. Lallemant, du moins une édition exacte, pratique, plus capable de les faire comprendre et apprécier?

Certes je comprends le scrupule, disons le sentiment de respect, qui, en face de ces arches saintes que sont nos vieux livres spirituels, peut arrêter tout effort d'y porter la main, comme si d'y toucher, même sous prétexte d'enlever ce qui les dépare, était une entreprise sacrilège!

(1) Né à Châlons-sur-Marne, en 1578; jésuite en 1605; directeur du second noviciat 1630-1633; mort en 1635.

(2) D'après la « permission d'imprimer » donnée au P. Champion, le 15 janvier 1694, par le P. Louis Genevray, Provincial de France, le titre primitif de l'ouvrage était : « La vie et les œuvres spirituelles du P. Lallemant. » « Vu et approuvé par trois théologiens de la Compagnie » le manuscrit fut livré à Estienne Michallet, imprimeur du Roi, par lettres patentes données à Versailles le 5 mars 1694 : « Permis... d'imprimer la Vie et la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, le 30 avril 1694. » Achevé d'imprimer le 15 juillet 1694. (Edit. de 1694 ad calcem.)

(3) J'ai relevé dans l'édition de 1694 une quinzaine de fautes, scrupuleusement reproduites par les éditions suivantes.

C'est l'impression qu'éprouvait le P. Champion lui-même devant les manuscrits du P. Rigoleuc, qu'il allait livrer à la publicité :

« Une seule chose, écrit-il, me semblait leur manquer. C'était l'exactitude et la pureté du style, que l'on recherche si fort dans le siècle où nous sommes. Je croyais donc qu'il était nécessaire d'y faire quelque changement et j'avais de la peine à me donner cette liberté. Je doutais même si on me la pardonnerait. Mais en ayant fait l'essai, et l'ayant montré à des personnes capables d'en juger, ils approuvèrent mon entreprise et m'exhortèrent à la continuer. C'est ce que j'ai fait, changeant de telle manière le style de mon auteur, que je n'ai jamais rien changé à sa pensée (1). »

Me pardonnerait-on la liberté de faire aussi quelque changement au second ouvrage édité par le P. Champion? Cette question je me la posais, chaque fois que, touchant du doigt l'« arbitraire » des divisions et des subdivisions, je pensais à une refonte? Les lecteurs de la *Revue d'ascétique* sont « personnes capables de juger » de l'opportunité de l'essai. S'ils daignent approuver l'entreprise et m'exhorter — ou mieux encore m'aider — à la continuer, je leur en serai très reconnaissant. Il ne s'agit, qu'on ne l'oublie pas, ni de changer quoi que ce soit à la pensée de l'auteur, ni même de moderniser le style : corriger les fautes de typographie, reproduire exactement, là où il n'est pas évidemment fautif lui-même, le texte de la première édition; surtout présenter, d'après les conclusions d'une étude prolongée, les principes, articles, chapitres, paragraphes, dans un ordre plus méthodique que celui où le P. Champion les a distribués, tel serait tout mon dessein (2). Pour qu'il paraisse moins téméraire, qu'il me soit permis d'établir que le P. Champion est bien le seul, ou du moins le grand responsable, de la distribution des matières de son livre; j'examinerai ensuite ce que vaut cette distribution et quelles préoccupations paraissent en avoir inspiré l'auteur.

(1) Préface de la *Vie du P. Rigoleuc.*

(2) J'ajoute qu'il semblerait opportun d'éclaircir telles données théologiques, ascétiques, mystiques ou historiques par des notes succinctes, qui seraient une lumière et non un vain étalage.

II

Quelle que soit, en effet, la solution qu'on donne au délicat problème de la « collaboration » du P. Champion (1) aux écrits qu'il édita, en vint-on même à démontrer, autant qu'une démonstration est possible en pareille matière, que si le style *parlé* du P. Lallemant fut retouché, les retouches furent plutôt le fait du P. Rigoleuc que du P. Champion, un point semble hors de doute aux yeux des critiques : c'est que ni le maître ni le disciple ne sont pour rien dans l'ordre ou le désordre des chapitres de la *Doctrine spirituelle*, telle qu'elle est sortie des presses du libraire Michallet, le 15 juillet 1694.

« Bien que très étroitement docile aux deux maîtres qu'il édite, écrit l'abbé Brémond (2), Champion use de ses documents avec assez de liberté. « Je n'ai jamais rien changé » à leur « pensée », nous assure-t-il. On doit le croire sans hésiter. Sont de lui pourtant le choix, l'ordre et le style. »

De fait, question de style mise à part, on a vite fait de se convaincre que c'est bien au premier éditeur qu'il faut attribuer « le choix et l'ordre... » c'est-à-dire le partage des œuvres spirituelles du P. Lallemant en sept *Principes*, les innombrables divisions et subdivisions en sections, chapitres, articles et paragraphes, non moins que la rédaction des titres et sous-titres qui atteignent le chiffre étonnant de cinq pour les sections, quarante-cinq pour les chapitres, et cent quinze pour les articles. Quant aux paragraphes on n'en compte pas moins de 243 (3) !

(1) Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. V. La Conquête mystique : L'école du P. Lallemant, p. 7, 8, 39. — Nous discuterons plus loin l'opinion de l'intéressant historien, trop favorable, à notre avis, à une large collaboration.

(2) P. 7.

(3) Ces paragraphes, dont certains n'ont que 4 ou 5 lignes et dont d'autres comprennent 4 ou 5 pages, se multiplient en raison directe de la moins value des articles.

Pas une seule de ces subdivisions, parfois fatigantes, dans les 50 pages où il est traité des Dons et des Fruits de l'Esprit-Saint ; et ce sont bien les meilleures de tout l'ouvrage, comme l'estime aussi M. H. Brémond : « un simple curieux, dit-il, et même incrédule, ne les lirait pas sans plaisir. » P. 54.

Que la collaboration du P. Champion s'étende au moins jusqu'au partage de l'ouvrage en « sept Principes », nous en avons pour preuve directe les dix lignes d'avant-propos.

« Tout ce que le P. Rigoleuc (1) a recueilli des instructions de son directeur, le P. Lallemant, touchant la vie spirituelle, se peut réduire à sept Principes, savoir : la vue de la fin, l'idée de la perfection, la pureté de cœur, la docilité à la conduite du Saint-Esprit, le recueillement ou la vie intérieure, l'union avec Notre-Seigneur, et l'ordre ou les degrés de la vie spirituelle (2). »

On a remarqué l'expression : « Tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli *se peut* réduire à sept principes. » Si le P. Rigoleuc a *recueilli*..., ce n'est donc pas lui qui a *réduit* à ce partage les notes qu'il a prises sous la dictée du P. Lallemant. Le « recueil » transmis par le P. Huby avait ses divisions, mais était susceptible d'un autre agencement et d'une présentation différente; l'éditeur s'arrête au nombre *sept*, nombre sacré ! et donne le nom de « *principes* » aux principales matières du livre : cela *se peut*, lui semble-t-il, après étude de la matière, et, sans doute, après de longues réflexions et un minutieux travail de rapprochements. Car si tel principe : « la docilité à la conduite du Saint-Esprit », par exemple ou « l'ordre et les degrés de la vie spirituelle » ne demandèrent pas grande peine, ni pour la dénomination à trouver, ni pour les chapitres, articles et paragraphes à établir, il ne devait pas en aller de même pour le reste du recueil. Le travail du premier éditeur n'est pas parfait, soit; il faut pourtant rendre hommage à son effort.

En quel état lui est-il donc parvenu ce « recueil » du P. Rigoleuc, dont il parle dans l'avertissement? « Quant à la doctrine spirituelle du P. Lallemant, dit-il, elle a été fidèlement recueillie par le P. Jean Rigoleuc, qui loin de lui rien ôter de sa force, ni de son onction, lui en a plutôt ajouté.

(1) Dans la vie et les œuvres spirituelles du P. Rigoleuc, imprimées chez le même Libraire quelques années auparavant, le nom s'écrit toujours avec un c. Dans la « Doctrine spirituelle » le c disparaît partout.

(2) L'édition de 1694, comme les éditions récentes, porte ici « *ou* les degrés. » L'énoncé du VII Principe dans le corps de l'ouvrage et la table des matières, porte : « *et* les degrés. »

Même remarque pour « le recueillement *ou* la vie intérieure » (énoncé). Aillleurs on lit « *et* la vie intérieure. »

Le recueil qu'il en avait fait (1) a été gardé par un autre saint homme... le P. Vincent Huby, qui par le pouvoir qu'il avait sur mon esprit, m'a engagé à entreprendre les petits ouvrages auxquels je donne le peu de temps que mes occupations me laissent libre. »

A supposer qu'au point de vue matériel, la liasse de papiers contenant les notes d'où est sortie la « Doctrine spirituelle » — notes à l'état brut, si je puis dire, telles qu'elles avaient été prises aux conférences du 3° an. ou notes rédigées, mises au net après coup (2) — à supposer que cette liasse fut en bon état, que les feuillets en fussent lisibles (3), que la plupart fussent faciles à mettre en place, c'étaient *peut-être* pourtant des pages détachées et non numérotées. En tout cas devaient-elles laisser à désirer, quant à l'agencement logique, là surtout où elles contenaient des avis pratiques plutôt qu'un enseignement doctrinal (4) : le P. Lallemant dans ses instructions aux jeunes jésuites qu'il dirigeait ne devait pas se croire obligé à suivre l'ordre strictement didactique des professeurs de théologie dans leurs traités dogmatiques; et, d'autre part, le P. Rigoleuc, même en admettant qu'il eût mis au net, dans une rédaction faite après coup, les notes de son P. Instructeur, avait dû leur laisser, dans son recueil, l'allure plus au moins abandonnée et la place telle quelle d'instructions résumées au jour le jour..., au petit bonheur.

Que de difficultés pratiques à résoudre, que de rema-

(1) « Il avait fait un recueil de conférences du P. Lallemant. » *Vie de Rigoleuc*, p. 41.

(2) C'est dans cette mise au net, en s'abandonnant à son propre génie que le P. Rigoleuc, fidèle toujours à la pensée de son maître, lui aurait plutôt ajouté « de la force et de l'onction. »

(3) L'éditeur Nantais a-t-il conservé cette liasse qu'on aimerait tant à feuilleter? Existe-t-elle au fond de quelque bibliothèque? Toutes mes mes recherches ont été vaines.

(4) Il paraît certain que la partie du Recueil traitant du Saint-Esprit, de la docilité à sa conduite, des dons et des fruits a été remaniée plus complètement, fond et forme. On dirait que certains articles, « du don de Sagesse » par exemple, sont des conférences spirituelles travaillées à fond et rédigées jusqu'à la dernière ligne : rien n'y manque; non seulement les textes de l Ecriture et des Pères sont traduits, mais ils sont cités en latin dans l'édition de 1694 et ils sont plus nombreux dans cet article que dans tout le reste du livre.

niements à essayer, que de morceaux à transposer, que de rapprochements et de soudures à faire, pour que, les grandes divisions générales une fois établies, articles, chapitres et paragraphes se suivent logiquement et concourent à faire de chaque Principe, un petit tout, un vrai traité! Les scrupules littéraires de l'honnête et judicieux écrivain qu'était le P. Champion n'étaient pas faits pour faciliter la besogne. Il nous a dit lui-même dans la curieuse Préface mise en tête de « *La Vie du P. Rigoleuc, avec ses Traités de dévotion* » la haute idée qu'il se faisait de l'édition d'un ouvrage. « La lumière, la force, l'onction » ne suffisent pas à un écrit « pour qu'il soit digne de voir le jour. » Il y faut de plus « l'exactitude et la pureté de style, que l'on recherche si fort dans le siècle où nous sommes. »

Mais le style n'est pas exact et pur du seul fait qu'il est conforme aux lois de l'orthographe ou aux règles de la syntaxe. « Le style, devait dire Buffon un demi-siècle plus tard, c'est l'ordre et le mouvement qu'on met dans les pensées. »

Résolu à ne jamais *rien* changer *à la pensée* de son auteur, Champion s'est cependant donné la liberté d'en modifier le mouvement et l'ordre, en agençant et en assemblant les principales idées de la « Doctrine » d'après un plan conçu par lui, en les faisant évoluer, si je puis dire, dans les cadres plus ou moins factices, constitués par ses sept principes, en les rangeant, sous des titres et des sous-titres, qui sont de lui encore.

De qui seraient-ils, en effet? du P. Lallemant lui-même? Je ne m'imagine pas un conférencier embarrassant son exposé doctrinal par tant de divisions et de subdivisions, d'autant qu'il arrive plus d'une fois que ces lignes, — résumés prétendus de chapitres, articles et paragraphes, — en donnent une idée assez inexacte. La paternité n'en peut revenir à l'illustre maître.

Reviendrait-elle au P. Rigoleuc, son disciple? L'affirmer (1) serait affirmer du même coup qu'il aurait rédigé son recueil en vue de le livrer à la publicité. Mais « il n'a

(1) Pour la totalité ou la majeure partie; car, en prenant ses notes, le disciple du P. Lallemant a pu les ranger sous divers titres, dont quelques-uns ont été gardés peut-être.

jamais rien écrit à dessein de le donner au public » nous dit le P. Champion (1). Il n'avait pas plus pensé à éditer les instructions du P. Lallemant, par lui recueillies, qu'à éditer ses propres œuvres : « Ce qu'il en a composé n'a été que pour l'instruction particulière d'un petit nombre d'âmes choisies dont Dieu lui avait donné la conduite (2). » Par ailleurs rien n'autorise à penser que le P. Huby, disciple et héritier spirituel du P. Rigoleuc ait touché le moins du monde, pour le rendre présentable au public, au précieux recueil qu'il avait « gardé », dont il s'était inspiré plus d'une fois (3) et dont il confia l'édition au P. Champion.

Toutes ces éliminations faites — et elles devaient se faire — nous en revenons à la conclusion de M. Brémond. « Sont de l'éditeur, le choix, l'ordre et le style. C'est plus que nous ne voudrions aujourd'hui, mais il faut nous contenter de ce qu'on nous donne, et qui peut-être vaut mieux que ce que nous regrettons. Champion a dit qu'à nous être présentée par le P. Rigoleuc, la doctrine du P. Lallemant n'avait rien perdu, tout au contraire. Je croirais volontiers qu'il en faut dire autant de ces deux pensées (celle du P. Lallemant et celle du P. Rigoleuc), formulées à nouveau par le P. Champion. Celui-ci n'avait reçu du P. Huby que des feuilles détachées, et il nous a laissé deux livres, deux vrais livres et qui ne périront pas. »

La plume de M. Brémond n'est-elle pas allée plus loin que sa propre pensée dans la dernière partie de ce jugement (... « pensées *formulées* à nouveau »)? Il en a adouci l'expression un peu absolue dans une note subséquente, qui semble mieux traduire son idée vraie et que je trouve en tout cas plus objective : « Pour moi, dit-il, j'inclinerais à croire que le P. Champion a collaboré beaucoup plus activement aux écrits du P. Rigoleuc lui-même qu'aux résumés de Lallemant donnés par Rigoleuc. » Que si la *Doctrine spirituelle* est « rédigée avec moins de soin » c'est qu'il a voulu lui

(1) Préface de la vie... début.

(2) Préface de la *Vie du P. Rigoleuc.*

(3) Comparer sa méditation. « L'incarnation nous prêche l'humilité » et LALLEMANT. VI° Principe, section III. ch. VI : « Imiter Notre-Seigneur en son humilité. »

laisser son caractère de notes et de résumé. « Il est tout naturel qu'en résumant la pensée d'autrui, une série de discours, on néglige tout à fait la forme... N'empêche qu'il y a là un problème de critique assez délicat (1). »

M. Brémond avait dit déjà à la page 7 de son ouvrage, moins affirmative que la page 8 : « Nous ne savons pas quelle est au juste la part qui revient au P. Champion dans l'œuvre commune ; il use de ses documents avec assez de liberté. « Je n'ai jamais rien changé à la pensée », nous assure-t-il. On doit le croire sans hésiter... »

Sans doute c'est à la pensée du P. Rigoleuc qu'il affirme n'avoir jamais rien changé ; mais tout ce que nous savons de la probité littéraire de l'illustre éditeur, nous porte à conclure que l'affirmation porte aussi bien sur le P. Lallemant que sur son disciple. La doctrine spirituelle, dans la rédaction du P. Rigoleuc et malgré les retouches discrètes du P. Champion, nous donne incontestablement la vraie pensée du maître, et, à peu de chose près, sous la forme dont il la revêtit.

Que ne la donne-t-elle dans un ordre plus naturel et dans un mouvement plus logique !

III

Quand, sur la foi des panégyristes (2) du P. Lallemant, on entreprend l'étude de la *Doctrine spirituelle*, on est tenté de trouver que l'ouvrage a été étrangement surfait : je connais des lecteurs, excellemment disposés pourtant, et qui ont éprouvé un vrai désenchantement tout le long des 100 ou 150 premières pages.

D'après le P. Champion « les instructions touchant la vie spirituelle recueillies par la P. Rigoleuc *se peuvent* donc réduire à sept principes, savoir : *la vue de la fin*, *l'idée de la perfection*, etc... » On aborde le premier prin-

(1) *Ouvrage cité*, p. 39.

(2) Pour Mgr d'Hulst la Doctrine est « le plus divin des livres spirituels qu'il lui eût été donné de lire, après l'Ecriture Sainte », cf *Lettres de Direction*, introduction, p. VIII. Voir aussi M Saudreau, *Vie d'union à Dieu*, p. 538. Aucun panégyriste n'a atteint l'enthousiasme de M. H. Brémond. Voir par ex. p. 63-64 de l'ouvrage déjà cité.

cipe, avec la persuasion d'y lire un commentaire autorisé du « Principe et Fondement » des Exercices de S. Ignace sur la « Fin de l'homme »... Illusion ! « La vue de la fin » comprend deux courts chapitres : Ch. I. « Que Dieu seul peut nous rendre heureux. » Ch. II. « Que notre félicité dépend de notre parfait assujettissement à Dieu, qui seul doit régner dans notre cœur. »

Or, non seulement les droits souverains de Dieu à la louange, au respect, au service de l'homme n'y sont pas établis ni même rappelés ; non seulement on n'y démontre pas que la possession de Dieu, fin de l'homme, dépend de l'accomplissement de ce devoir et du bon usage des créatures, etc., mais vous cherchez en vain la preuve des deux thèses formulées dans les titres.

Au premier paragraphe du premier chapitre, où il est simplement *affirmé* que Dieu seul peut remplir le vide de notre cœur, en ce monde et en l'autre, succèdent cinq paragraphes sur la prétention des créatures à nous rendre heureux et sur leur impuissance à tenir leur promesse. — Pas un mot de notre *félicité* à propos de notre assujetissement à Dieu, mais une série d'exclamations sur le bonheur de la vie intérieure, « vie d'amour et de sainte liberté, etc... »

Ce manque d'ordre, de suite, de logique est simplement déconcertant ; et l'on se dit qu'il est impossible que le P. Lallemant, dans ses conférences, ait donné à ces pensées détachées, qui semblent des conclusions à l'état d'ébauche, la place qu'elles occupent dans le recueil édité par Champion, c'est-à-dire la toute première. — On se prend à douter que le P. Rigoleuc lui-même ait pensé à faire de ces sept ou huit pages la septième partie de son recueil et un *Premier Principe :* il y a pour cela trop de décousu et trop peu d'ampleur dans les développements.

Vous abordez ensuite « l'idée de la perfection » — (deuxième principe). — « La perfection en général » — (section 1°) — « Le premier acte d'une âme qui tend à la perfection. » (Ch. 1e).

Vous vous attendez à voir énoncée l'idée de la perfection et indiqué ce « premier acte »... Ici encore votre attente est trompée ! L'article premier est intitulé : « Comment nous devons chercher Dieu ».

Mais la logique et la clarté demanderaient qu'on nous dit d'abord en quoi consiste la perfection, puisque le deuxième principe a pour titre « L'idée de la perfection ! » Le chapitre premier étant intitulé : « Le premier acte d'une âme qui tend à la perfection, dites-nous donc quel est ce premier acte, à savoir « chercher Dieu », avant de nous apprendre « *comment* » nous devons le chercher !

Sans doute, le « recueil » édité par le P. Champion est un recueil de notes authentiques. Il n'avait pas à les compléter par des réflexions de son cru. Il l'a donné, ainsi qu'il l'affirme « *tel que le P. Rigoleuc l'a fait* », mais encore un coup, sans rien changer au fond, du fait même de « la liberté » qu'il réclamait et dont il entendait user, ne pouvait-il pas chercher à y mettre un ordre plus logique ? Les divisions et subdivisions avec leurs titres ne pouvaient-elles pas mieux répondre au contenu des chapitres et guider plus judicieusement le lecteur ? Les lacunes ne pouvaient-elles être signalées, pour le mettre en garde contre d'inévitables surprises ?

La *Doctrine spirituelle* est un manuel d'introduction à la perfection. Que le livre s'ouvre donc par « l'idée de la perfection » plntôt que par « la vue de la fin », en imitation assez maladroite de la première page des *Exercices* de S. Ignace sur la Fin de l'homme (1) !

C'est du reste par des données générales sur la perfection que débute le cahier du P. Surin à propos duquel le P. Champion écrit dans son « Avertissement ». — « J'ai trouvé depuis peu ce cahier, où le P. Surin avait écrit de sa main quelques pieux sentiments de son Directeur, le P. Louis Lallemant. Comme on ne pouvait plus les mettre

(1) Les « Réviseurs » qui ont demandé et obtenu le changement du titre (« Doctrine spirituelle » à la place d' « œuvres spirituelles ») auraient-ils exigé — pour que l'ouvrage parût davantage s'inspirer des « Exercices ». que l'éditeur mît en tête le « Principe » sur « la vue de la fin ? » Ce n'est pas impossible. comme il n'est pas impossible que sur certains points très discutés au dix-septième siècle. par exemple la nécessité de la contemplation pour la vie parfaite, ils aient demandé des atténuations et limitations — qui *semblent* en divergence avec les principes généraux de Lallemant en cette matière. Pures conjectures sur lesquelles on ne peut insister ici.

chacun en son lieu dans le recueil du P. Rigoleuc, on les donne à part. »

La pensée du P. Champion eût donc été de mettre ces « pieux sentiments, chacun en son lieu, dans le recueil du P. Rigoleuc » s'il eût trouvé plus tôt le cahier !

Tenter ce qu'il n'a pas fait est bien audacieux peut-être ! Cependant l'étude approfondie et le rapprochement des deux recueils m'ont amené à conclure que ce serait un gain considérable — pour les deux premiers Principes particulièrement — que de fondre, sans rien y ajouter du reste, les notes des deux disciples du P. Lallemant.

Il se trouve précisément que sur « la Perfection » et « la vue de la fin », le P. Surin a des développements précieux, qui comblent les lacunes du recueil Rigoleuc et éclairent d'une bonne lumière les premières pages de la Doctrine spirituelle.

Pour les y mettre « chacun en leur lieu », il est nécessaire de refondre tout le début, de placer en tête « l'idée de la Perfection » et d'encadrer « la vue de la fin » sans plus en faire « un Principe » dans les conséquences de la « Recherche de Dieu » premier acte de la perfection.

Donner la suite des chapitres et des articles ainsi refondus, en complétant Rigoleuc par Surin, serait facile, mais dépasserait les limites de cet article. Les lecteurs qui voudront se reporter aux premières pages de la « Doctrine » et de « l'addition à la Doctrine » l'établiront aisément, s'ils admettent, comme je l'espère, le bien fondé des remarques qui précèdent — de celles qui suivent aussi sur l'*esprit* et l'*état d'esprit* dans lesquels furent éditées en 1694 les œuvres du P. Lallemant,

IV

Étant donnée la valeur littéraire du P. Champion, — car ses écrits nous montrent en lui, plus qu'un Verjus quelconque (1) — comment expliquer les défaillances logiques

(1) « Le P. Verjus, un des biographes les plus irritants du dix-septième siècle ». H. Brémond, *op. cit.*, p. 82, note 2.

et les lacunes que nous avons relevées dans l'ordonnance méthodique de la Doctrine spirituelle ?

Après avoir lu attentivement les « *vies* » du P. Rigoleuc et du P. Lallemant, ouvrages où il est bien le seul à avoir tenu la plume, voici les réflexions qui me sont venues et que je demande aux lecteurs la permission de leur soumettre.

S'il y a des gens qui ont « l'esprit géométrique » suivant le fameux mot de *Pascal,* il en est d'autres qui ont l'*esprit oratoire.* Champion est de ces derniers : dans toutes ses compositions littéraires, c'est à l'esprit oratoire qu'il obéit, au point d'en être la dupe ; nous allons voir comment et jusqu'à quel point.

Devenu historien sur le tard, à ses heures perdues, semble-t-il dire, et pour occuper les rares loisirs que lui laisse son ministère à la Résidence de Nantes, il compose ses biographies et ses épîtres dédicatoires, à la façon des discours les plus étudiés des orateurs du grand siècle. Alors même qu'il croit n'être qu'historiographe et épistolier, il reste orateur de l'école de Bourdaloue, faisant succéder, en périodes faciles, les grappes des subdivisions aux grappes des divisions. En commençant la vie du P. Lallemant, qu'il a mise en tête de la doctrine spirituelle, vous croyez peut-être que vous allez lire une histoire où les faits se suivent dans l'ordre chronologique? Pas du tout, c'est un discours — genre *Discours sur l'Histoire universelle* — sur la vie intérieure de son héros, beaucoup plus qu'une présentation pittoresque de sa vie extérieure. Quatre pages ont suffi pour montrer le cours des années de Lallemant et la suite de ses emplois, « où le Saint-Esprit lui avait servi de maître, lui ayant communiqué ses dons, avec cette libéralité dont il n'use qu'avec les âmes qu'il veut élever à la plus éminente sainteté. »

Les dons du Saint-Esprit ! L'historien-orateur a trouvé une riche veine : il va l'exploiter durant 35 pages, en nous montrant, l'un après l'autre avec leur influence sur l'âme de Lallemant, les sept dons, à partir du don de crainte.

Et voyez la grappe de développements oratoires qu'il sert à ses lecteurs, pour leur faire voir l'empire exercé par la sainte crainte de Dieu — et les vertus annexes — sur

toute la vie du saint jésuite. « La crainte du Seigneur, qui est la base des autres dons et le fondement de tout l'édifice spirituel, fut *toujours* en lui, ce qu'elle est dans les vrais enfants de Dieu, fondée sur une solide *humilité*, et accompagnée des *autres vertus*, qu'elle introduit et qu'elle conserve dans les âmes, savoir : l'*innocence*, la *pureté*, la *mortification* et le *dégagement* des choses de la terre (1).

Suivent cinq pages entièrement consacrées à la description de chacune de ces vertus dans la vie intérieure et la vie extérieure du P. Lallemant. Même procédé — que j'appelle procédé oratoire — à propos des six autres dons du Saint-Esprit.

Il n'est pas jusqu'aux épitres dédicatoires de ses deux ouvrages, qui ne soient des morceaux d'éloquence, composés d'après toutes les règles de la rhétorique classique. Voici par exemple la lettre en quatre pages où il présente « la vie et la doctrine spirituelle du P. Lallemant » à Monseigneur Gilles de Beauvais, évêque de Nantes. La substance du morceau se réduit à peu de lignes :

1° La *proposition :* « Je présente à Votre Grandeur la vie et la doctrine d'un homme, qui... que, dont... auquel, par qui..., etc. — Dans ses maximes et ses vertus vous reconnaîtrez les vôtres !

2° Le *développement oratoire* par comparaison ou par opposition.

« ...Union à Dieu, zèle, piété : c'est là ce que je considère plus que tant d'autres avantages qu'on aime en vous :

a) *Au point de vue naturel :* naissance... esprit... génie... application aux affaires.

b) *Au point de vue surnaturel :* bonté... humilité... prudence, équité... qui, que, dont... etc.

3° *La conclusion ou péroraison.*

« Mais il y a en vous des vertus plus secrètes qui nous charment : dégagement du vice, austérité, attention à la présence de Dieu, etc., précieux dons qui vous feront agréer cet « ouvrage... qui les développe si bien... »

(1) *La Doctrine spirituelle*, page 10. Edition de 1887.

L'analyse de la vie du P. Rigoleuc, de la délicieuse *consécration* du livre à la Très Sainte Vierge, et de l'épître dédicatoire adressé à Mgr de Coëtlogon, évêque de Saint-Brieuc, nous suggèrent les mêmes remarques.

Et voici ce que je crois pouvoir en conclure : si le P. Champion avait cette conception de l'histoire et du genre épistolaire, à bien plus forte raison devait-il l'avoir d'un enseignement de la théologie ascétique et mystique. Une fois en possession du précieux « Recueil » de Rigoleuc et décidé à suivre le conseil du P. Huby qui l'avait engagé à le publier, son premier souci est la forme sous laquelle il le présentera au public. Ces notes prises au jour le jour, au hasard des sujets traités par le P. Lallemant, ont-elles, ou n'ont-elles pas été rédigées ensuite et rangées dans un ordre plus ou moins logique par le P. Rigoleuc ? Peu importe ; cet ordre en tout cas ne s'impose point. « On peut, écrit le P. Champion, les ranger sous sept principes... » C'est sa conception à lui, le plan général de sa construction ascétique et mystique ; le développement de chacun de ces principes sera une sorte de *Discours* avec divisions et subdivisions sous lesquelles viendront se ranger, comme blocs de pierre dans un édifice, les pages de Rigoleuc, peut-être ici et là, légèrement retouchées, pour les mieux faire entrer dans la construction nouvelle.

Après tout, dira-t-on, cette *manière* en vaut une autre ! — D'accord ! pourvu que le nouvel architecte, entraîné par son goût pour le style classique, ne sacrifie pas trop aux façades ; pourvu qu'il trouve dans les matériaux mis à sa disposition de quoi remplir les vastes espaces supposés par son plan général ; pourvu qu'il ne laisse pas de vides dans sa bâtisse ou qu'il n'ait pas recours pour les combler, d'une façon telle quelle, à des éléments qui ne seront pas à leur place naturelle. Or, nous avons déjà constaté, à propos du premier principe et de la première section du second, que ces conditions sont loin d'être réalisées par l'éditeur de la *Doctrine spirituelle*.

L'étude de la seconde section de ce deuxième Principe donnerait lieu aux mêmes constatations. Il s'agit « de la perfection propre de la Compagnie de Jésus ». Parcourez la table des matières, l'ordre du *discours* sur cette perfection

propre vous paraîtra idéal : *Fin*, *modèle*, *motifs*, *moyens*, *avis pratiques*, etc. Parfait ! Allez au texte, vous verrez bien vite que la clarté de l'exposition et la logique du developpement demanderaient que les articles et les paragraphes fussent proposés dans une autre suite ; vous constaterez surtout le vide de tel chapitre, du IVe spécialement, qui annonce « les moyens de perfection propres de la Compagnie de Jésus ».

Ces moyens, énumérés dès le début de la section, à l'article premier intitulé déjà « de la fin de l'Institut et des moyens d'y parvenir (1) » sont « tout ce qu'il y en a de surnaturels, comme l'oraison, les sacrements, la prédication, et tous les naturels, comme les talents, l'esprit, les sciences et la manière de les enseigner ».

Fort bien, c'est là évidemment le programme qui sera développé aux articles du chapitre IV... Non pas, vous y chercherez en vain une allusion aux moyens naturels, dont il est question à l'article II du chapitre suivant. Rien non plus, à cet endroit, de la prédication, dont il sera parlé à propos des avis, art. 4 — rien des sacrements qui ont déjà été indiqués comme moyens de la perfection en général. (1re section, chap. II, art. 1er.)

Comme moyens de perfection propres à la Compagnie, sont indiqués (art. II) l'obéissance et l'exacte observance des règles, deux points qui n'ont pas été annoncés au début et (art. 1er) l'*oraison*. — Mais les deux pages, très intéressantes, qui sont consacrées à ce dernier sujet ne tiennent pas le moins du monde la promesse du titre ; l'oraison n'y est pas présentée comme moyen de perfection. A propos d'oraison, nous avons une polémique sur un point discuté entre Jésuites au dix-septième siècle : « en quel sens l'oraison de la Compagnie doit-elle être pratique ? N'est-elle pratique que lorsqu'elle est méditative ? et la contemplation doit-elle être en usage dans la Compagnie ? »

Il est de toute évidence que cette discussion suppose déjà le traité de l'oraison, dont elle n'est qu'une annexe : elle n'est pas ici à sa place, pas plus que n'est à sa place au

(1) Pourquoi parler des moyens ici, puisque deux articles vont leur être consacrés plus loin ?

Ve Principe, ch. II, l'article sur « la nécessité de l'oraison pour nous acquitter des devoirs de notre vocation et faire du fruit dans nos emplois ».

Un autre exemple nous fera prendre sur le vif l'embarras du P. Champion pour remplir les cadres superbes que lui a inspirés sa veine oratoire. Je l'emprunte au VIe Principe, l'un des plus développés — il comprend 82 pages dans l'édition de 1887, alors que le premier « la vue de la fin » n'en comprend que 8 !

Ce sixième principe : « L'union avec Notre-Seigneur » se développe merveilleusement en trois sections : I — de la connaissance de Notre-Seigneur ; II — de l'amour de Notre-Seigneur ; III — de l'imitation de Notre-Seigneur.

Dans la première et même dans la troisième section, c'est une abondance de matière qui nécessite, ici quatre chapitres contenant chacun trois ou quatre articles ; là neuf chapitres assez solidement charpentés.

Quant à la seconde section : de l'amour de Notre-Seigneur, qui semble si bien se prêter à de riches développements, elle est d'une maigreur et d'une pauvreté inconcevables.

Dès le début ce sont des hésitations, des flottements, des confusions : « Toutes les raisons imaginables nous portent à aimer et à honorer la sainte humanité de Jésus-Christ. » Fort bien ; mais sous prétexte de provoquer l'âme à *aimer* Notre-Seigneur on ne lui parle que de l'*honorer*, comme si l'amour se confondait avec l'honneur ou avec les honneurs. « Aimer » se trouve dans les titres de chapitres ; « honorer » fait l'objet de tous les développements. Je sais bien que, d'après saint Thomas, le culte ou l'honneur intérieur rendu à Dieu consiste dans l'union avec lui par l'intelligence et par le cœur (1). En rigueur théologique, dans l'honneur rendu, on pourrait donc retrouver l'amour. Mais le lecteur, à qui ces profondeurs théologiques ne sont pas présentes, sera déconcerté par les réflexions de ce chapitre, d'ailleurs sans grande onction, où l'important sujet annoncé est à peine effleuré. — Sera-t-il récompensé par les chapitres suivants ? Ce sont des hors-d'œuvre, où il est bien

(1) 1-2, q. 101, a. 2.

question de l'amour de Notre-Seigneur, mais de l'amour qu'il nous témoigne lui-même au Saint-Sacrement de l'autel (1) !

Ces beaux chapitres eucharistiques, assemblés à cet endroit, pour combler un vide — l'éditeur n'avait rien trouvé sans doute dans le recueil du P. Rigoleuc, qui eut trait à l'importante section annoncée (2) — appartiennent à la première section, où du reste ils sont énumérés à propos des « divers états de la vie de Jésus-Christ ». — « Aux six états de la vie mortelle, lisons-nous au Chapitre III on peut ajouter celui de sa demeure dans le Saint-Sacrement ».

Que ces exemples suffisent pour nous montrer avec quel arbitraire a procédé le P. Champion, en vue de tenir les promesses de ses titres ambitieux. Telle section, tel chapi-

(1) Pour être juste, il faut pourtant relever une ou deux pages où il s'agit de répondre à son amour, au Saint-Sacrement, par le nôtre.

(2) Il est surprenant que les Instructions du P. Lallemant sur l'amour de Jésus-Christ n'aient pas laissé plus de traces dans les notes du P. Rigoleuc. Il est vrai qu'à propos de la connaissance et de l'imitation quelques beaux développements ayant trait à l'amour se rencontrent ici et là. Mais, étant donnés et l'importance du sujet et la dévotion personnelle du Père pour le Verbe Incarné, il n'est pas téméraire de penser qu'il n'a pas dû se contenter des conférences qui ont fourni les notes si sèches, Chapitre Ier de la section IIe, sur l'amour de Notre Seigneur.

Une pensée m'est venue — téméraire celle-là peut-être ! Est-ce que le premier traité du P. Rigoleuc « l'aimable Jésus ou l'exercice d'amour envers Notre-Seigneur Jésus-Christ » avec ses trois magnifiques chapitres : de l'amour affectif, de l'amour effectif, de l'amour passif, ne serait pas un bloc arraché à l'édifice du P. Lallemant — puis taillé par le disciciple et employé par lui, suivant les besoins de son apostolat ?

Il y a dans la doctrine spirituelle deux autres lacunes non moins surprenantes. L'une, que ne souligne pas le P. Champion, laquelle cependant saute aux yeux et est particulièrement regrettable : rien sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ! alors que « l'état de sa vie souffrante, languissante et mourante » est signalé expressément, parmi ses autres états, qui doivent faire le sujet ordinaire de nos méditations. P. 318.

L'autre, soulignée par l'éditeur au début du VIIe Principe. « De *tout* ce que le P. L. Lallemant traitait de l'ordre et des degrés de la vie spirituelle, on *ne trouve que* ce qui regarde l'oraison mentale... »

Il est sûr que le P. Rigoleuc s'étend bien davantage sur l'oraison extraordinaire dans son deuxième traité « l'homme d'oraison » et dans son troisième « les moyens d'arriver au pur amour ! »

Aurait-il utilisé pour ces traités les instructions du P. Lallemant, dont les données sur ces mêmes matières ont presque complètement disparu ?

tre, tel article même, grâce à ce procédé, ressemble à la construction que les Romains appelaient « opus tumultuarium », construction faite à la hâte et avec des matériaux disparates.

Ces réflexions... le P. Champion lui-même n'aurait-il donc pas pû s'y arrêter ? Et ces recherches, dont la réussite ne demandait, après tout, qu'une certaine dose de flair, de logique et de patience, que ne les a-t-il faites, en mûrissant un peu plus longuement la disposition de son ouvrage ?

Je ne sais vraiment quelles pouvaient être, à cet égard, les *facilités* du Jésuite éditeur. Son *curriculum vitæ*, qui nous le montre dans sa jeunesse religieuse longtemps candidat aux missions d'Extrême-Orient, puis professeur de grammaire aux collèges de Rennes et de Quimper, puis vaillamment occupé aux « missions urbaines et rurales, aux missions navales, même, à la suite du Comte d'Estrées, sur les vaisseaux du Roi », puis enfin Père de Résidence, à Nantes, pendant les vingt dernières années de sa vie (1680-1701), ce *curriculum* ne nous dit rien de ses capacités pour un travail de ce genre.

Bon professeur de grammaire et sachant son français, bon prédicateur et parlant bien, était-il apte pour autant à une si minutieuse et délicate besogne (1) ?

(1) L'hypothèse qu'il faut exclure sans hésitation, c'est que Champion aurait bâclé son travail, faute de goût ou de compétence pour ces matières ascétiques et mystiques. Ce n'est pas à l'aveuglette que le grand « Spirituel » qu'était le P. Vincent Huby l'avait « engagé à entreprendre » ce qu'il appelle ses « petits ouvrages » à savoir la publication de la vie et des œuvres spirituelles du P. Rigoleuc et du P. Lallemant. L'héritier spirituel du P. Rigoleuc et du P. Maunoir savait que cette sorte d'occupation était « dans ses cordes »... Tout jeune jésuite encore, Champion s'était mis en rapport avec le vénérable P. Maunoir... « Remarquons ce trait, dit M. Brémond. Le jeune régent est déjà curieux de sainteté. Il veut connaître de tout près et il sait bien trouver les citoyens de « l'empire mystique ». Cette alliance de mots, alors peu banale est de lui. »

Elle se trouve dans une page dont ce ne serait pas assez de dire qu'elle est peu banale ; elle est exquise et nous fait deviner qu'il pourrait bien être lui-même un citoyen de cet empire.

« A la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Jésus ».

Cet ouvrage (vie et œuvres du P. Rigoleuc) vous doit être consacré

Pour donner à la *Doctrine spirituelle* tout le fini désirable — je parle toujours de l'*ordonnance des matières*, et non du style proprement dit — une autre facilité pouvait faire défaut au bon Père : la facilité de trouver, au milieu de ses ministères, les longues heures qu'il y eût fallu. Champion éprouve le besoin de dire à ses lecteurs qu'il est un homme de peu de loisirs ! Est-ce une excuse ? Ce peut être une explication de certains *desiderata ;* et il la risque, à la fin de son avertissement ! « Je donne à ces petits ouvrages le peu de temps que mes occupations me laissent libre ! »

Et il faut bien qu'il n'eût que *peu de temps* à leur donner pour que, mis en possession du précieux cahier du P. Surin, avant l'impression de son livre, laquelle fut achevée en moins de trois mois (30 avril, 15 juillet 1694), il ne se soit pas imposé le petit travail dont il parle dans l'avertissement : « mettre, chacun en son lieu, dans le recueil du P. Rigoleuc, les pieux sentiments de ce cahier ! » S'il l'avait essayé, quitte à retarder d'un ou deux mois l'apparition de l'ouvrage, l'ordre même que le P. Surin avait gardé dans ses notes aurait obligé l'éditeur à modifier sérieusement le sien...

Quoi qu'il en soit, ne soyons pas trop sévères pour un homme de bonne volonté, qui a déjà fait preuve de tant de sagacité et de patience ! En constatant les imperfections de la « Doctrine » telle qu'il l'a éditée, soyons-lui reconnaissants d'une publication dont on peut dire plus justement encore que de telles circonstances de sa vie : « C'est un

par toutes sortes de considérations ô Reine Auguste de l'union intérieure : 1° parce qu'il traite de la vie d'un des plus dignes sujets de cet empire mystique, où vous régnez sur les âmes qui se dégageant parfaitement des créatures, n'ont plus d'autre application que de s'unir entièrement à Dieu ; 2° parce que la doctrine qu'il enseigne n'est autre chose que les lois et les maximes fondamentales du gouvernement et de la conduite de ce royaume intérieur : 3° parce que la plume qui l'a mis en état d'être donné au public vous est uniquement dévouée et ne peut servir à aucun travail qui ne vous rende hommage et qui ne tende à votre gloire. Recevez-le donc, ô Sainte Vierge, comme les prémisses d'un fonds qui vous appartient et donnez-lui votre bénédiction afin qu'il puisse contribuer à vous acquérir des sujets, et à établir dans les âmes votre glorieux régne d'union intérieure. Ainsi soit-il. »

évènement de toute première importance dans l'histoire du mysticisme français (1) ».

Angers, Aloys POTTIER.

OBSERVATIONS ET REMARQUES

3. — CONFESSION ET DIRECTION DES PETITS ENFANTS

Le pape Pie X de sainte mémoire, par le décret *Quam singulari* du 8 août 1910, a convié le peuple chrétien tout entier à la croisade eucharistique : *Le Christ aux petits enfants* ! Cette *croisade eucharistique* a trouvé des apôtres nombreux, surtout en France et en Belgique.

Lors de l'apparition du décret, on s'est vivement ému du danger qu'allait courir l'instruction religieuse : la première communion était le terme, le couronnement de l'instruction religieuse, et ainsi celle-ci semblait assurée. Mais cette instruction était-elle vraiment une *éducation* religieuse, un apprentissage de *la vie chrétienne ?* Le décret de Pie X « aura, disait le cardinal Mercier (2), rendu au clergé et aux fidèles cet immense service de replacer dans leur ordre véritable les deux termes — *l'instruction* et *l'éducation* — qui ensemble constituent l'objet complet d'une formation religieuse. » La première communion n'est plus le terme, elle est le début, elle est une initiation à la vie chrétienne. Désormais l'instruction religieuse ira de pair avec la réception fréquente de la confession et de la communion, c'est-à-dire des deux sacrements, indispensables à la pratique normale de la vie chrétienne (3) ?

Voici quelques observations au sujet de *la confession et de la direction des petits enfants.*

La confession fréquente présente pour les âmes des avantages incomparables, c'est clair. Or, il est facile de le constater, la confes-

(1) H. BRÉMOND parlant d'un « départ manqué » pour les missions de l'Extrême-Orient, *op. cit.* p. 6.

(2) Lettre pastorale relative au Décret *Quam singulari*, 21 novembre 1910.

(3) Voir notre petit livre : *Le décret sur la première communion des enfants*, Bruges, Beyaert, 1911.

sion fréquente est assez souvent mal faite (1). Et la cause principale ? C'est que *l'apprentissage a été défectueux ou nul.*

Il faut former les enfants à la pratique de la direction spirituelle : Voilà le grand remède.

On semble croire que la direction spirituelle doit être réservée à une élite, mais il y a direction et direction. Le confesseur est-il seulement *juge*, donnant ou refusant l'absolution ? N'est-il pas aussi *doctor* et *medicus ?* Est-il vraiment *docteur* au confessionnal, s'il se contente de répéter le même petit sermon ? Il doit adapter la doctrine aux besoins spirituels de chaque âme : n'est-ce pas déjà donner un peu de direction ? Il est aussi *médecin* des âmes : encore une fois, et ici plus encore, il doit connaître la maladie ou une maladie spéciale de son pénitent, et lui appliquer le remède approprié. Encore un coup, c'est de la direction qu'il donne.

Il semble que souvent les grâces du sacrement de Pénitence sont en partie inutilisées, et que la faute en est surtout au confesseur. Expliquons notre pensée. Saint François de Sales dit fort bien que par la confession nous recevons, outre l'absolution des péchés, « une grande force pour les éviter à l'avenir, une grande lumière pour les bien discerner, et une grâce abondante pour réparer toute la perte qu'ils vous avaient apportée (2) » Ces grâces actuelles, qui me sont préparées pour éviter le péché à l'avenir, resteront sans effet, si je n'agis pas avec elles ; et je n'agirai pas avec elles, si l'attention de mon esprit, et l'effort de ma volonté ne sont pas *dirigés* sur un péché déterminé ou une espèce de péchés. Or, on peut dire que pour le grand nombre de pénitents, c'est le confesseur qui doit éveiller leur attention et partant diriger l'effort de leur volonté sur le ou les péchés à éviter dans l'avenir. Dès lors, tout confesseur doit être directeur, de quelque manière, à l'égard de n'importe quel pénitent.

La direction des petits enfants est difficile, il faut bien l'avouer, mais elle est très utile et nécessaire. On se plaint parfois de ne pas trouver chez les grandes personnes, même chez les chrétiens et chrétiennes formés dans nos maisons d'éducation chrétienne, le désir d'une direction sérieuse. Ceci n'est pas étonnant : ont-elles été formées à la direction, préparées à la recevoir et disposées à la suivre ? N'est-ce pas

(1) Voir *plus haut*, p. 58, l'art. de H. L.
(2) *Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 19.

aux enfants qu'il faut apprendre la théorie et la pratique de la direction spirituelle ?

« L'âme de l'enfant, dit *Mgr de la Bouillerie*, est un sol facile où tout ce qui est divin germe et s'épanouit aisément (1). » C'est une cire molle où les bonnes pensées et les bons sentiments s'impriment facilement. Et ces âmes sont pures, innocentes, elles voient donc plus clair : *Quoniam ipsi Deum videbunt.* Surtout la grâce du baptême ouvre cette âme à toutes les influencss divines.

Je viens de lire un excellent petit livre, qui traite de la direction spirituelle des enfants (2). Il nous donne quelques *moyens pratiques*, éprouvés par l'expérience :

1° *Préparer les enfants* avant chaque confession. Cette préparation est faite pour toute une classe ou, ce qui est préférable, pour un petit groupe d'enfants, par exemple par des catéchistes volontaires. Cela demande du temps et de la patience, mais les fruits de ce travail sont des plus consolants.

2° La confession doit être *un entretien* paternel et simple avec les petits pénitents, qu'on interroge, qu'on encourage, qu'on aime. Il faut en finir avec ces confessions sans vie, sans âme, suivies d'un petit sermon stéréotypé, le même pour tous.

3° Autant que possible, confesser les enfants *par petits groupes*, à des jours différents. Voilà certes une *conditio sine qua non* de la direction spirituelle, et même de toute confession sérieuse. Comment voulez-vous qu'un prêtre, même zélé, devant la perspective d'une séance de deux ou trois heures pour la confession d'enfants volages et remuants, puisse résister à la tentation d'*expédier* ces confessions ?

4° Pour arriver à pratiquer la direction spirituelle, il faut nécessairement amener les enfants à la *confession fréquente*. Si les enfants ne sont invités que tous les deux mois, et toute une école pour une même séance, il ne faut pas songer à les former à la direction spirituelle. Ils doivent donc être engagés à se confesser souvent, tous les quinze jours ou chaque semaine, si c'est possible ; l'accès du confessionnal doit leur être rendu facile : nous devons être à la disposition des fidèles, et ici des enfants, *ministri*.

Ce sera souvent le confesseur lui-même qui pourra agir le plus

(1) *L'Eucharistie et la vie chrétienne*, chap. II.

(2) E. Poppe. — *Geestelyke leiding voor kinderen*. Abbaye d'Averbode, 1921.

efficacement sur les enfants, qui se présentent à lui. La pratique de la confession fréquente pourrait être le premier objet, le « point particulier », de la direction spirituelle.

5° *La direction spirituelle* elle-même, voilà la grosse affaire. Comment faire pour obtenir que les enfants parlent, écoutent ? Comment trouver et proposer les points de la direction appropriés aux enfants ? Comment amener ceux ci à penser au point proposé et à le mettre en pratique après confession ?

L'exposé de cette question demanderait un long article. Quelque lecteur, qui a de l'expérience, ne voudrait-il pas l'écrire ?

Je me contenterai de présenter quelques observations. N'oublions pas qu'il s'agit ici d'un ministère tout *surnaturel*. Il ne faut pas mépriser toute méthode pédagogique, mais qui se fierait simplement à telle méthode, prônée comme la plus moderne et la plus efficace, pourrait trouver bien des déceptions. La méthode ici, c'est avant tout la méthode des saints, *in oratione et jejunio*, la méthode des Chevrier, des Allemand, des Vianey... *Avez-vous prié ? Avez-vous jeûné ? Avez-vous fait l'aumône ?* En parlant ainsi, le B. Curé d'Ars livrait le secret du succès prodigieux de son ministère au tribunal de la Pénitence.

L'esprit d'oraison sera sans doute la meilleure préparation à ce ministère difficile : *Beaucoup parlent dans le désert, parce qu'ils ne viennent pas du désert* (2).

Il faut appliquer dans la direction *le principe de l'examen particulier : Divide et impera.*

Le livre excellent du chan. Beaudenom : *Pratique progressive de la Confession et de la Direction*, n'est pas écrit directement pour les enfants, mais il faudrait savoir l'appliquer aux enfants (2).

Bruges. Chan. J. Mahieu.

(1) P. Plus. *Vivre avec Dieu*, p. 182.

(2) On lira utilement les vies du P. Chevrier, de M. Allemand, du B. Curé d'Ars, etc., le Traité de Timon-David, *Le Confesseur de l'Enfance et de la jeunesse*, par le R. P. Cros, S. J., les articles sur la confession fréquente des petits enfants, publiés dans les *Annales des Prêtres-Adorateurs* de Bruxelles, d'octobre 1908 à mai 1909.

COMPTES RENDUS

Mgr Albert Farges. — *Les Phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons. Traité de Théologie mystique.* — Un vol. 8°, 640 p., Paris, Bonne Presse, 1920.

L'ouvrage considérable que Mgr Farges vient de consacrer aux *phénomènes mystiques* comprend deux parties bien distinctes qui répondent respectivement au titre et au sous-titre du volume. La première, plus dogmatique, est un traité classique de théologie mystique, étudiant à la lumière de la foi le phénomène essentiel de la vie mystique, la contemplation infuse, sa nature et son objet, ses degrés, les épreuves qui y préparent (p. 63-280). Vient ensuite (p. 281-595) une étude détaillée, plus apologétique, des « phénomènes mystiques accidentels ou merveilleux » tels que visions, extases, stigmatisations, lévitations, etc., comparés avec « leurs contrefaçons naturelles (1) et diaboliques. » Cette division si marquée diminue peut-être l'unité du livre : elle a, en tout cas, le grand avantage de souligner fortement la distinction entre l'essentiel et l'accessoire en matière de mystique et de mettre nettement les phénomènes d'extase à leur vraie place : pour si liés qu'ils soient à certaines étapes dans l'ascension de l'âme mystique, ils ne sont qu'un contre-coup extérieur du phénomène essentiel qui reste tout intérieur.

On me permettra d'insister peu sur la seconde partie du livre puisqu'elle est consacrée à l'*accidentel* de la mystique, et aussi, pour le dire simplement, parce qu'elle me paraît la moins bonne des deux. On y retrouve les qualités habituelles de clarté, d'ordre, de méthode, qui ont fait le succès des ouvrages de Mgr Farges : mais la condition essentielle d'un pareil travail, la critique rigoureuse des faits allégués et des théories employées à les interpréter, ne me paraît pas suffisamment remplie. Beaucoup de faits sont cités ou invoqués et l'étude en est facilitée par les bons index du volume : il en eût mieux valu

(1) Le mot de « contrefaçons naturelles » ne me paraît pas heureux ; j'aime mieux celui d'*analogies humaines* employé par Ribet.

moins, mais bien établis, bien délimités, bien analysés. Mgr Farges invoque souvent comme garants des faits merveilleux qu'il cite (p. 60, 140, 549...) les Bollandistes « dont la critique est si sévère et fait autorité parmi les historiens » : mais on sait que les Bollandistes sont avant tout des éditeurs de textes dont les admirables commentaires visent d'abord à étudier et éclairer le texte en lui-même, sans prétendre donner leur garantie, en dehors de certains points particuliers, au contenu même de ce texte : les faits donc « cités dans les Bollandistes » n'ont d'autre autorité que celle, fort variable, des textes hagiographiques qui les contiennent : les savants éditeurs l'ont souvent rappelé eux-mêmes aux lecteurs trop pressés de trouver, dans l'autorité de leur nom, une raison qui les dispensât de recherches personles sur chaque cas particulier : or nombre de faits cités par Mgr F. se trouvent dans des vies qui ne brillent pas par le sens critique de leurs auteurs. Plus près de nous est citée comme exemple de vision dont « la transcendance est manifeste » (p. 367, cf. p. 301), la description de la maison de Marie à Ephèse par Catherine Emmerich et sa concordance parfaite avec le site de Panaghia-Capouli : « il est clair que l'objet de cette vision dépassait la portée d'esprit naturelle d'une pauvre fille de Westphalie, sans culture et sans voyages, n'étant jamais sortie de sa province. » Or les visiteurs d'Ephèse ne sont pas tous également frappés de cette concordance, et, fût-elle parfaite, peut-on oublier que Catherine aimait à faire causer les pélerins revenus de Terre-Sainte, et surtout que les révélations telles que nous les lisons ont été rédigées, non par elle, mais par Cl. Brentano qui lui n'était ni sans lettres, ni sans lectures. Le cas est donc trop compliqué pour qu'on puisse le trancher aussi vite, quelle qu'ait été la sainteté de l'extatique de Dülmen. On pourrait citer d'autres exemples de faits insuffisamment critiqués ou de théories scientifiques (particulièrement p. 329 celles qui sont invoquées pour fixer les caractères distinctifs de de l'hallucination et de la vision objective) contre lesquelles, je crois, les gens du métier auraient bien des objections à formuler. D'une façon générale la documentation historique du livre aurait à être notablement perfectionnée : distraction évidemment que la phrase suivante, p. 54 : « En *France*, nous rencontrons encore saint Louis de Gonzague, saint Stanislas Kostka et saint Jean Berchmans... » : mais tout le préambule historique qui passe en revue les grands mystiques est fait trop hâtivement. On y voit figurer des saints comme saint François Régis et saint Vincent de Paul pour lesquels nous n'avons guère de témoignages établissant qu'ils ont été des *mystiques* au sens très précis que Mgr Farges donne à ce mot, et en revanche on n'y trouve pas sainte Catherine de Gênes, dont, à la Bibliographie, est cité seulement le *Traité du Purgatoire*, sans rien sur ses incomparables *Dialogues*. De même, dans cette bibliographie, pour S. Bonaven-

ture est mentionnée seule la *Theologia mystica* qui n'est pas de lui, sans rien de l'*Itinerarium* et des autres traités mystiques authentiques. Pour en finir avec les réserves qu'on regrette d'avoir à faire sur un ouvrage présentant de remarquables qualités, notons encore le même manque de parfaite exactitude dans certaines citations : par exemple p. 87 et 89 sont cités deux textes de sainte Thérèse (*Vie*, 14) et de saint Alphonse Rodriguez (*Vie*, n. 40) où il est question de connaissance *expérimentale* de Dieu, de certitude *expérimentale* de sa présence : avant de faire fond sur cette épithète fort remarquable d'*expérimentale*, il eût été bon de vérifier dans les originaux si elle n'était pas une glose des traducteurs : et, en effet, le mot manque soit au t. I de l'édition critique de sainte Thérèse du P. Silverio (Burgos, 1915, p. 103), soit au t. I des *Obras* de saint Alphonse éditées par le P. Nonell (Barcelone, 1885, p. 64). De même p. 278 note, le texte cité (*Château*, V, 3) où la Sainte conseille de ne jamais demander d'être conduit *par la même voie*, vise non le don de la contemplation infuse, mais les faveurs des *visions imaginaires* ; p. 479 : « Sainte Thérèse, après avoir décrit la crise hystérique, qu'elle connaissait fort bien, par les symptômes classiques... déclare nettement que dans ses extases « *elle n'a jamais rien ressenti de semblable* » : le texte cité à l'appui (*Château*, IV, 2) parle explicitement de certains effets des *consolations spirituelles* que la Sainte dit ne pas avoir éprouvés, et non de l'hystérie : aucun terme du reste ne peut s'y traduire par la « boule », ni par l'oubli et la fatigue consécutifs à la crise (voir éd. Burgos, t. IV, p. 53). Mgr F. m'excusera d'avoir insisté sur ces *errata* : il proclame lui-même dans sa conclusion, et fort justement, que la mystique « loin d'être une création a priori... se flatte de prendre pour base des faits certains et dûment constatés, d'être une science expérimentale » en même temps qu'une synthèse spéculative ; notre première préoccupation doit donc être de porter dans la partie positive et documentaire de cette science, ce souci de parfaite et minutieuse exactitude dans l'observation et la classification des faits, qui est la loi fondamentale de toute science expérimentale.

Dans la première partie de son livre Mgr F. a le grand mérite de présenter une théorie nette, claire et cohérente de la vie mystique. Sa doctrine est fort différente de celle du P. Arintero que j'analysais dans le précédent numéro de la *Revue* : elle a du moins les mêmes qualités de précision, qui en pareille matière sont assez peu banales pour qu'il vaille de les souligner. A la différence du P. Arintero, Mgr. F. est nettement partisan d'une *bifurcation* dans la vie spirituelle : les grâces mystiques infuses sont un puissant moyen de sanctification, un *raccourci* par lequel Dieu abrège considérablement l'itinéraire de certaines âmes, mais qui ne supprime pas le grand chemin et ne mène pas à un sommet de sainteté différent ou plus élevé : il y mène seule-

ment plus vite les âmes à qui Dieu, par un don gratuit de sa miséricorde, veut faire brûler les étapes.

Mgr F. ne nie pourtant pas la *continuité* de la vie spirituelle et même la *compénétration* des deux domaines : « la vie active de l'ascèse est une préparation normalement requise à la vie passive de la contemplation infuse... A son tour la vie contemplative réagit normalement sur la vie active, la rend plus surnaturelle et plus féconde » (p. 601) ; l'exercice des vertus ne cesse point chez le contemplatif, il devient au contraire chez lui plus parfait. On peut même dire qu'entre oraisons ascétiques et mystiques il y a un *pont*, un intermédiaire, l'oraison de simplicité ou la contemplation acquise qui, sans être une oraison infuse, confine dans son plus haut degré au plus bas de l'oraison de quiétude, en sorte que parfois les deux états « sont indiscernables à l'œil de l'homme » (p. 110). Mais il faut maintenir que le fait pour une vie spirituelle de se développer sans jamais passer du type ascétique, actif et multiple, au type mystique, simplifié, unifié et passif, n'indique nullement à lui seul que cette vie spirituelle s'est atrophiée, resserrée ou dévoyée, que l'âme a manqué la pleine réalisation du plan divin sur elle, qu'elle a refusé, ou qu'on l'a empêchée, de suivre docilement les conduites de la grâce : le fait peut provenir uniquement de ce que ces conduites de la grâce sont fort diverses d'une âme à l'autre.

Les conséquences pratiques tirées par l'auteur de ces principes, concordent sur bien des points avec celles de l'école adverse : nécessité pour l'âme de se purifier et de se laisser purifier, de suivre docilement et pas à pas, sans les prévenir, sans retarder sur elles, les inspirations et les directions de l'Esprit-Saint, nécessité pour le directeur de ne pas se substituer arbitrairement, lui et ses idées, au Maître divin, de ne pas confondre les états et de ne pas appliquer aux uns les règles bonnes pour les autres, mais dangereuses ou inutilement gênantes pour les premiers. Toutefois, comme il est naturel, Mgr F. se montre beaucoup plus sensible que ses adversaires au danger de présomption, de vanité ou d'illusion, au grave péril qu'il y a (les faits le montrent) à pousser les âmes trop vite et sans discernement vers une vie où la passivité supprime prématurément l'effort personnel : à quelque opinion qu'on se range, ces conseils méritent d'être médités attentivement et pris en sérieuse considération. Peut-être cependant à propos du « désir » de l'union mystique infuse, importerait-il de le distinguer plus nettement du désir des visions, extases et autres dons « voyants » à qui doit se rapporter ce qui est dit des « illusions ou embûches » dont sont pleines les voies « extraordinaires » (p. 279) : sur ce point les principes posés par le P. Poulain que suit généralement Mgr F., me paraissent moins rigoureux et plus justes.

C'est encore le P. Poulain qui est suivi, à peu de chose près,

dans la question du caractère distinctif et essentiel des raisons infuses, mystiques au sens propre du mot. Ces oraisons sont caractérisées par une intuition expérimentale du divin produite passivement dans l'âme; ce n'est donc « ni perception des sens, ni projection imaginative, ni connaissance discursive, ni intellection de l'abstrait dans le concret, *in phantasmate*, mais intuition intellectuelle directe d'une réalité transcendante, dont nous ne possédons pas le type complet dans notre expérience ordinaire » (p. 93). C'est donc une connaissance de Dieu différant à la fois de la vision béatifique et de notre connaissance ordinaire de foi, par idées abstraites et liées aux images (*in phantasmate*) : dans la vision béatifique, c'est l'essence même de Dieu qui « informe directement l'âme des bienheureux et leur tient lieu à la fois d'espèce impresse et expresse » (p. 96); dans la connaissance ordinaire, déductive, nous atteignons Dieu *dans* et *par* un objet préalablement connu; ici Dieu exerce lui même sur l'âme une action dans laquelle il est immédiatement perçu par celle-ci, « comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes » (p. 97), une action qui est, pour employer le terme techniqne « id *quo* cognoscitur » sans être « id *quod* cognoscitur. » C'est ce mode de connaître Dieu, naturel chez l'ange, surnaturel, ou mieux préternaturel, chez l'homme, qui caractérise l'oraison infuse et qui explique seul cette sensation d'étonnement, de vertige à l'entrée d'un monde nouveau, remarquable chez tous les mystiques. — Nous pouvons ainsi marquer un caractère de l'oraison infuse « hors du monde invisible et inconscient », ce qui est nécessaire puisque nous constatons qu'en fait les mystiques ont conscience de distinguer en eux les deux états, les deux modes d'oraison, acquise ou infuse.

Telle est la position de Mgr F. : sans l'examiner en détail, ce qui serait infini, je noterai seulement qu'il me paraît établir solidement, contre M. Saudreau et avec le P. Arintero, qu'il *peut* y avoir une connaissance « angélique » de Dieu, intermédiaire entre la pure foi (1) et la vision béatifique, immédiate, expérimentale, bien qu'encore obscure, et qu'*en fait* certaines descriptions d'états mystiques supposent chez ceux qui les ont éprouvés une telle connaissance. Beaucoup plus délicat est le point de savoir si une telle connaissance est caractéristique de *tout* état de contemplation infuse, et c'est là que la question ne me paraît pas tranchée encore, ni même bien près de l'être : l'étude méthodique soit des documents descriptifs, soit des documents de la tradition théologique, est encore peu avancée et trop incomplète pour permettre une conclusion ferme : qu'il suffise de rappeler combien il

(1) Je dis la « pure foi » : car si on appelle foi toute connaissance de Dieu qui reste obscure et n'atteint pas la clarté de la vision *facie ad faciem*, cette « connaissance angélique » reste une connaissance de foi.

est actuellement difficile de faire le départ des éléments dogmatiques et des vues systématiques dans la théologie des dons du S. Esprit, par exemple : or c'est seulement en comparant et éclairant l'une par l'autre ces deux séries de documents qu'on pourra trancher la question posée. En attendant qu'on ait les données suffisantes pour le faire d'une façon qui ait chance d'être définitive, Mgr F. aura le mérite d'avoir donné un exposé clair, net, méthodique et précis, d'une solution qui, je le sais, paraît à beaucoup définitivement écartée, mais contre laquelle en réalité on ne me semble pas encore avoir apporté d'argument vraiment décisif et sans appel. Et par là, en dépit de lacunes que j'ai pris la liberté de signaler en toute franchise, le livre de Mgr Farges est un ouvrage fort utile et dont devront tenir compte tous ceux qui s'attacheront à l'étude de ces difficiles problèmes.

Toulouse, Joseph DE GUIBERT, S. J.

M. le Chanoine Beaudenom, auteur de la « Pratique progressive de la Confession ». *Lettres de Direction* (précédées d'une notice sur sa vie), Paris, Librairie S. Paul, 1919, 12°, XLV-457 p.

M. Beaudenom (1) est plus connu par ses livres que par son nom. Parmi les hommes qui s'occupent d'ascétisme, bien peu, sans doute, n'ont pas lu la *Pratique progressive de la Confession et de la Direction*. Il suffit de rappeler ce titre pour faire comprendre l'intérêt du volume que nous voudrions analyser. Vous y trouvons vingt séries de lettres. Chaque série est adressée à une même personne : prêtre, religieuse, homme ou femme du monde.

Avant tout, la spiritualité de M. Beaudenom encourage et dilate. Lui-même pratique ce conseil qu'il donne à une de ses pénitentes : « L'expérience vous apprendra de plus en plus qu'on ne prend la volonté que par ce qui encourage. Encouragez beaucoup, élevez, excu-

(1) Né à Tulle (Corrèze), le 23 novembre 1840; ordonné prêtre le 22 décembre 1863; préfet spirituel au Petit Séminaire de Servières, 1863-1865; aumônier du couvent des Ursulines de Beaulieu, 1865-1880; aumônier des Sœurs aveugles de S. Paul, puis des Sœurs de S. Joseph de Belley, à Paris, M. Beaudenom, malade, se retira en 1896, à Puteaux, où il mourut le 21 décembre 1916. Voici la liste de ses ouvrages : *Pratique progressive de la Confession et de la Direction; Les Sources de la piété; Formation à l'humilité; Méthodes et formules pour bien entendre la messe; Formation religieuse et morale de la jeune fille; Méditations affectives et pratiques sur l'Evangile; Pratique de l'examen particulier, d'après S. Ignace; Préparation et actions de grâces pour la sainte communion.*

sez, attendez .. et puis, en même temps, priez, souffrez et mortifiez-vous » (p. 395). Les textes de ce genre abondent : « Honorez Dieu par votre confiance, portez cette confiance filiale jusqu'à une sorte d'insousiance... (p. 96). Est-ce à dire que nous sommes parfaits? Mais faut-il donc attendre d'être parfaits pour aimer? N'est-ce pas au contraire en aimant qu'on le devient? Gardons très vif le sentiment de notre peu de valeur et de nos imperfections, mais qu'il soit plutôt un secours pour notre amour, en nous faisant mieux apprécier et admirer la grande paternité de Dieu » (p. 316).

Ses recommandations sont toujours adaptées aux conditions concrètes de chaque âme : « Ne vous étonnez pas de subir l'influence des milieux. Quand vous vous retrouvez dans le tumulte de Paris, vous vous sentez moins unie à Dieu. Vous ne lui êtes pas moins unie, vous l'êtes autrement. Tout votre cœur est à Lui, partout et toujours. Dans le calme il s'exprime mieux. Dans l'agitation il souffre, et c'est sa manière de se traduire alors. Ne faites pas trop d'efforts pour garder, au milieu des relations de Paris, le même genre d'union à Dieu : celui qui vous est familier à la campagne, vous le reprenez avec un nouveau plaisir au retour... » (p. 397).

Avec le même large bon sens il traite la question délicate des affections humaines légitimes : elles sont parfaitement compatibles avec l'amour de Dieu et la tendance à la perfection. Voici un texte qui rappelle une page de Mgr Gay (1). « Nous causerons de votre difficulté à admettre en la compagnie de Dieu des affections très vives... Sans doute Dieu peut demander à certaines âmes de se dépouiller de toute affection humaine, afin de se les réserver à lui uniquement, mais alors il le dit, soit par un appel intime, soit par l'indication des circonstances. Par contre, il ne peut demander cette sorte d'absorption à une personne qui a le devoir d'aimer des êtres légitimement chers. Alors tout doit se concilier. Ce qui s'y oppose, ce n'est pas la perfection, mais quelque imperfection presque toujours involontaire : idées, habitudes, craintes. etc... » (p. 144, 145).

Et cette remarque si juste : « Consultez bien votre nature et plus vos aptitudes que vos attraits (il faudra se souvenir de cette phrase plus loin où il sera question de l'attrait) ; posez-vous la grande et décisive question : où donnerai-je plus de gloire à Dieu par ma perfection personnelle ou par le bien que je peux faire aux autres?... Il faut voir ensuite pour quelle position on a le plus d'attrait. Sans exclure le goût et l'attrait, il ne faut pas se déterminer principalement par cela. C'est parfait quand l'attrait et l'aptitude concordent » (p. 218).

Cette lettre est adressée à un homme. Quand il écrit à une femme, M. Beaudenom insiste habituellement d'une manière qui pourrait

(1) Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, t. I, p, 144.

paraître exagérée sur la nécessité et le rôle de l'attrait dans la vie spirituelle. N'est-ce pas profondément psychologique? Si même chez l'homme, pratiquement, il peut être dangereux parfois de ne pas tenir compte de l'attrait, à plus forte raison ne doit-on pas le négliger chez la femme, dont la nature plus affective est apte à se conduire ou à être conduite parfois plus sûrement par le cœur? C'est d'ailleurs pour cette raison que la femme a besoin de direction beaucoup plus que l'homme. Ceci dit, les passages suivants se comprendront aisément, surtout quand on les lit dans leur contexte, et qu'on n'oublie pas que ce ne sont pas des conseils donnés en général mais à telle personne en particulier : « Nous n'avons à faire ordinairement que ce à quoi nous sommes préparés par un attrait. L'attrait n'est pas l'attrait naturel, mais un attrait divin qui a d'ailleurs le même caractère et le même effet : il attire et rend facile. Si vous n'avez pas cette disposition à l'égard de telle perfection, c'est que vous n'êtes pas appelée, du moins en ce moment, à tel état. Y serez-vous appelée un jour? Pourquoi le chercher! Vous recevrez l'attrait indicateur en son temps... » (p. 179). L'attrait dont il s'agit ici est évidemment une inclination surnaturelle. Entendu de l'attrait sensible et énoncé d'une manière absolue, le principe serait faux : « Faites souvent des choses qui vous coûtent, car rien n'avance autant dans l'amour de Notre-Seigneur. Remarquez toutefois que nous n'avons point une grâce égale à toutes les lumières qui nous montrent le plus parfait. Faites les sacrifices et les efforts qui sont en rapport avec la grâce que vous avez à présent. Vous connaîtrez le juste point à une certaine aisance à faire telle chose, ou à une impression persistante ou au jugement de votre directeur » (p. 183). « Je n'aime pas les vocations de simple raison ; j'aime à constater que l'âme tout entière se porte vers l'œuvre providentielle. Cet attrait vient de Dieu assurément, mais il peut être et il est d'ordinaire occasionné par cercertaines circonstances » (p. 242).

Tous ces textes, entendus comme nous l'avons dit, s'expliquent facilement. Cependant, à lire certaines lettres, il semble qu'il y ait parfois des idées moins justes. Voici par exemple une formule qui paraîtra à bon droit trop absolue et, par suite, inexacte ? « Comme aptitude, je le verrais plutôt religieux, mais c'est surtout l'attrait qui décide, car Dieu le donne » (p. 276).

Cependant, M. Beaudenom ne veut pas qu'on se laisse diriger par les impressions. Personne plus que lui n'insiste sur la nécessité de s'en affranchir : « Conseil final : appliquez-vous à vous rendre indépendante de vos impressions ; — je ne dis pas à les empêcher de se produire, cela ne dépend que très peu de vous... » (p. 23). Et voici une analyse psychologique qui dénote une très grande expérience : « Chez vous le sentiment domine, et domine d'une façon presque absolue. La raison a beau voir clair ; la volonté a beau se décider, rien n'est gagné

tant que le sentiment n'intervient pas; dès qu'il entre en jeu tout devient facile. Est-ce une fâcheuse constitution morale? nullement. Le sentiment est le principe vivant par excellence; il est le principe le plus actif du dévouement, de la tendresse, du charme qui attire. Une âme de simple raison voit, mais ne fait pas. Sans doute, une puissante volonté, bien orientée, assure une grande vertu et détermine un grand zèle, mais par l'action de la grâce qui apporte le sentiment qui manquerait du côté naturel... » (Ceci aurait besoin d'explication). « La sensibilité est sujette à deux grandes infirmités : elle subit d'incessantes fluctuations et elle court grand risque de chercher sa satisfaction au dehors dans les affections humaines... Ces impressions de tristesse, d'amour-propre froissé, de délaisssement douloureux, il faut les dominer par des sentiments plus hauts et plus forts. Vous avez le sentiment de votre union à Jésus; ajoutez-y le beosin d'immolation » (p. 68).

L'important, l'unique nécessaire, c'est de faire la volonté de Dieu : « Je vous étonnerai peut-être en disant que l'on peut être très parfait dans une vie intérieure bien intense, surtout quand on n'en est éloigné que par les circonstances et pour un temps. Quand on fait tout pour Dieu, on l'emporte lui-même en toute occupation; comme ces pauvres femmes de la campagne qui emportent au travail leur enfant, et, sans l'oublier, le déposent en un lieu paisible. La vie intérieure est une manière de servir Dieu, la plus excellente en soi, mais la plus sanctifiante est toujours celle où sa volonté nous appelle. Il faut tellement aimer cette volonté qu'elle soit notre joie, alors même qu'elle entrave nos goûts les plus saints » (p. 253).

C'est en fonction de ces principes qu'il faut entendre ce que P. Beaudenom dit de l'amour et de l'union. Lorsque, par exemple, il affirme (p. 202) : « Nous valons en raison de notre degré d'union avec Jésus », c'est avant tout de l'union et de l'amour de volonté qu'il parle, amour solide, actif, qui ne recule devant aucun sacrifice. Mais il n'exclut pas l'amour du cœur : « Quand on est complètement saisi par l'amour de Dieu, c'est pour l'âme un ciel nouveau. Les révélations des choses que l'on savait se multiplient. On se fait l'effet d'un aveugle qui a reçu des yeux. Chaque objet attire et retient, étonne et charme. On se sent un cœur que l'on ne se connaissait pas, et le monde ne paraît pas si vaste qu'on ne puisse l'étreindre dans sa charité. Qu'il est bon de se perdre dans ce sentiment de Dieu et de s'y oublier toujours » (p. 382).

C'est cette union forte et féconde à Dieu, à Jésus, qu'il faut chercher dans l'oraison. Voici ce qu'il écrit à un prêtre en retraite : « J'espère que votre retraite sera plulôt un repos. Ce n'est pas par une trop grande tension d'esprit qu'on arrive à de bons résultats. Pour vous sourtout, je crois que la méthode la plus utile est d'écouter ce qui

vous sera dit dans votre cœur. Si les instructions étaient peu dans le sens de l'union à Jésus, vous n'en feriez pas le fond de votre retraite et vous consacreriez vos heures libres aux auteurs mystiques, comme à Tauler, qui vous attache à Dieu par des vues aussi simples qu'élevées » (p. 414). Ces conseils ne conviennent ni à toutes les âmes ni à tous les états d'âme. Aux âmes moins avancées M. Beaudenom suggère toutes sortes d'industries. Ainsi plusieurs fois, dans la huitième série surtout, il conseille d'écrire même pendant la méditation.

Evidemment, il insiste pour tout le monde sur l'importance des exercices de piété : « Réservez fidèlement le temps de vos exercices de piété; je verrais avec peine des concessions de ce côté-là (p. 1[illegible] ... » « Que rien ne vous empêche de donner à la prière ce temps et cette application qui sont nécessaires pour maintenir la vitalité spirituelle » (p. 187). Cependant, il peut y avoir des exceptions : « Au besoin, dans certaines périodes, peut-on s'en passer à la condition de se tenir plus continuellement unie à Dieu le long du jour » (*ibid.*). — A un prêtre fatigué et très occupé, il écrit : « Faites deux parts de vos exercices de piété. Gardez coûte que coûte l'oraison, l'examen et la présence de Dieu, ainsi que les moyens qui les assurent, comme la préparation et l'exactitude au lever. Soyez plus coulant sur l'omission passagère des autres : il n'y aura jamais grand mal si vous y mettez la garantie de me le faire connaître très clairement sans estimation des détails » (p. 424).

Il serait étonnant que l'auteur d'une Pratique d'examen particulier d'après S. Ignace n'insistât pas sur l'importance de cet exercice. De fait, M. Beaudenom y revient très souvent. Nous ne citerons que deux textes : « Vous savez l'importance que j'attache à l'examen particulier....» (p. 252)... « Je suis content de voir votre attention portée sur l'examen particulier. Vous vous étonnez peut-être de ce sentiment en le comparant à la ligne habituelle de conduite que je vous conseille. Je vous recommande, à la vérité, de ne pas vivre d'examen et d'une trop grande attention sur vous, mais je concilierai facilement les deux choses, en vous conseillant de faire votre examen particulier justement sur cette voie de dilatation qui exclut la préoccupation de conscience » (p. 420).

Ce dernier texte nous conduit tout naturellement à une des idées les plus chères à M. Beaudenom : ne vous examinez pas trop, ne vous repliez pas trop sur vous-même. Elle revient sous toutes les formes : « Ne vous étudiez pas trop, ne vous épluchez pas non plus » (p. 257). « Je n'aime pas la vivisection que vous avez trop souvent pratiquée sur votre âme » (p. 261)... « Suivez mon conseil de ne vous examiner que très peu et de ne pas revenir sur le passé de la veille même » (p. 264)... Plusieurs de ces textes s'expliquent par le tempérament particulier des destinataires. Mais ils sont aussi révélateurs d'une méthode : Il faut

regarder Dieu beaucoup plus que soi-même; à trop s'examiner, on perd son temps et l'on n'avance guère. Les examens sont utiles, oui, mais dans les commencements surtout; M. Beaudenom le dit très clairement : « Les examens sérieux sont utiles et souvent nécessaires à la première période de la vie pieuse où il s'agit de se bien former. Plus tard ils doivent se faire plus simplement » (p. 275). — Ce principe ne sera peut-être pas admis par tout le monde. Nous le croyons très sage, pourvu qu'on ne lui donne pas une valeur absolue et qu'on l'applique avec discrétion.

Nous n'en pouvons dire autant de quelques autres formules, qui semblent exprimer des idées moins justes ou qui les expriment en des termes moins exacts. En voici quelques-unes : « La vivacité de la douleur est la mesure du mérite dans l'âme qui accepte avec un complet abandon » (p. 345). — Non, la souffrance, et d'une manière générale, tout ce qui rend un acte plus difficile, n'est pas par elle-même principe de mérite (nous ne parlons pas de la valeur satisfactoire), elle ne l'est qu'en raison de la plus grande perfection du motif ou de la volonté. La grâce est supposée, bien entendu. « La vertu est la facilité du bien. Du moment que le bien coûte trop, c'est que la vertu est faible, voilà la doctrine. » (p. 72) — La vertu infuse n'est pas une facilité mais une faculté, et la facilité qui résulte de la répétition des actes est probablement seulement naturelle. La difficulté plus ou moins grande qu'on éprouve devant un acte à poser ne donne donc pas la mesure des vertus infuses. « Le trouble n'est jamais légitime, lors même qu'il s'autorise de tels prétextes de conscience : j'en suis cause ; je suis dans un état qui déplaît à Dieu, etc... Le trouble étant un désordre de nos facultés, ne peut être l'œuvre de Dieu, ni approuvé de lui... » (p. 95) — Dans ses règles du discernement des esprits, S. Ignace enseigne que le bon esprit peut troubler les pécheurs et les âmes moins ferventes pour les faire sortir de l'état dangereux où ils se trouvent. M. Beaudenom ne veut pas nier ce principe, sans doute.

« Unissez votre volonté à celle de Dieu vous indiquant le sacrifice qui vous semble au-dessus de vos forces présentes. Si vous constatez la difficulté de l'accomplir, que ce soit sans trouble : vous n'êtes point en face du péché, mais seulement en face de victoires dont l'étendue déterminera la mesure de grâce sur votre avenir. » (p. 99) — Que nos victoires, notre fidélité aux moindres inspirations du S. Esprit déterminent la mesure de la grâce que Dieu nous accordera, on peut le donner comme un principe empirique qui se vérifie habituellement, non comme principe absolu. M. Beaudenom savait certainement très bien que nos infidélités ne limitent pas nécessairement la générosité divine qui reste libre de donner ses grâces les plus précieuses aux plus grands pécheurs. « La consolation sensible n'est

que l'occasion. Elle n'est même surnaturelle que par contact. Tout le surnaturel est dans la volonté. C'est en elle que réside la grâce ; mais en vertu de l'union de nos facultés, le sensible est atteint par ses vibrations supérieures ». (p. 222) — Manière de parler défectueuse. La grâce surnaturelle illumine l'intelligence avant d'échauffer la volonté. M. Beaudenom, évidemment ne le nie pas.

Parmi les personnes dirigées par M. Beaudenom, plusieurs avaient de sérieuses difficultés contre la foi. Dans ses réponses à leurs doutes, il montre une très grande largeur d'esprit, une information très sûre et une manière très personnelle d'envisager les questions. Qu'on lise par exemple ce qu'il dit de l'évolution (pp. 133, 135, etc.), de Bergson (pp. 153, 154), du purgatoire (pp. 160, 51, etc.). Ses réponses sont remarquablement nuancées et réfléchies. Cependant là encore il y a quelques formules qui trahissent certainement sa pensée. Qu'on en juge par ces quelques exemples : « Dégagez-vous nettement des préoccupations de l'esprit ; cherchez Dieu par le cœur ; non que la raison ne le puisse démontrer, mais alors même, elle ne peut le saisir ; le cœur, et le cœur embrasé de la grâce peut seul l'étreindre. La raison, c'est comme une démonstration des couleurs faite à un aveugle ; le cœur dans la foi, c'est l'œil, au regard obscurci peut-être, mais qui saisit. » (p. 124) — « Sans la foi, l'humanité serait bien à plaindre ! La foi est l'unique moyen universel de connaître le vrai. Voilà pourquoi Dieu l'a choisi. C'est l'égalité entre les savants et les ignorants. C'est la certitude unique pour tous, même pour la plus haute raison. La philosophie n'est qu'une série de systèmes se succédant et se renouvelant, une contradiction perpétuelle ». (p. 130). — Ici, réellement, la pensée n'est pas juste. Prises à la lettre, ces formules rappelleraient certaines propositions fidéistes ou traditionalistes.

Mais à côté de ces déficits, que de principes bons et sûrs, que de formules pleines de doctrine et d'expérience. Nous en avons déjà cité plusieurs. En voici encore, très brèves et très justes : « Prenez toujours le parti du devoir certain sur les choses d'apparence meilleure. » (p. 261) — « La prière prolongée a une efficacité que n'ont pas des prières multipliées. » (p. 115). « Regardez toute chose comme un motif d'amour, et n'y mettez pas d'exception. » (p. 260) — etc.

Ce volume de lettres est précédé d'une courte notice de M. Beaudenom. L'auteur nous y promet un travail complet sur sa doctrine spirituelle. Nous l'attendons avec impatience. M. Beaudenom fut un prêtre d'une sainteté, d'une intelligence et d'une expérience des âmes peu communes. Sa doctrine, malgré quelques imperfections dans la forme plutôt que d'inexactitude dans la pensée, le classent parmi les meilleurs de nos écrivains ascétiques.

Enghien (Belgique). Louis RIEDINGER.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège : Marie médiatrice de toutes les grâces.

S. E. le cardinal Mercier vient d'adresser à tous les évêques catholiques la lettre suivante datée d'avril 1921 :

Cher et vénéré Seigneur,

En 1913, le clergé du diocèse de Malines d'abord, les Provinciaux de toutes les Congrégations religieuses résidant en Belgique ensuite, puis la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain et, enfin, tout l'épiscopat belge, adressèrent au Souverain Pontife une supplique à l'effet d'obtenir de Sa Sainteté la reconnaissance dogmatique de la médiation universelle de la Sainte Vierge.

Dès le lendemain de la guerre, nous demandâmes à la Sacrée Congrégation des Rites de vouloir approuver une messe propre et un office propre de Marie Médiatrice et d'en soumettre le texte à Sa Sainteté. Le texte nous est revenu à la date du 12 janvier 1921 avec la haute approbation du Saint-Père qui, lui-même, daigna revoir l'office et la messe et y apporter de sa main auguste plusieurs améliorations. L'office et la messe sont accordés à tous les diocèses de Belgique. La fête est fixée au 31 mai, jour de la clôture du mois de Marie, veille du mois du Sacré-Cœur. Avec une particulière affection, *peramanter*, le Saint-Père approuve l'office et ratifie le choix de la fête qu'il daigne élever au rite double de seconde classe. Il a bien voulu déclarer que l'office et la messe seront accordés à tous les évêques qui en feront la demande à la Congrégation des Rites. Déjà, les évêques d'Espagne, nous écrit le cardinal Vico, préfet de la Congrégation des Rites, ont demandé et obtenu l'office et la messe de Marie Médiatrice de toutes les grâces. Benoît XV a eu la delicate attention de nous faire savoir que lui-même inscrit dans son calendrier privé, au 31 mai, la fête de Marie Médiatrice de toutes les grâces.

J'ai l'honneur de vous envoyer, cher et vénéré Seigneur, en même temps que ces lignes, un exemplaire imprimé de l'office et de la messe : j'ose vous inviter fraternellement, avec une humble et vive confiance, à vouloir solliciter pour votre Eglise la faveur que Sa Sainteté s'est spontanément déclarée désireuse de vous offrir.

J'ai la conviction intime, dont je m'enhardis à vous faire part, que si nous pouvions obtenir par nos prières et par nos efforts communs la proclamation dogmatique de la Médiation universelle de Marie, notre Mère daignerait, en

retour du joyau nouveau que nous aurions contribué à faire briller dans son diadème, obtenir à nos diocèses et à la Société catholique des grâces de choix. Les temps troublés que nous traversons ne doivent-ils pas nous inciter tous à mettre notre confiance spéciale dans la protection de Celle que le Christ mourant nous a donnée pour Mère, que l'histoire a appelée *Auxilium Christianorum*, et que Notre Saint-Père le Pape glorieusement régnant, nous a appris à invoquer sous le vocable *Regina Pacis*, Reine de la Paix ?

L'empressement de l'épiscopat catholique à célébrer, à la veille du mois du Sacré-Cœur, une fête spéciale en l'honneur de « la Vierge Marie, Médiatrice de toutes les grâces », hâtera, nous n'en pouvons douter, le jour où il plaira à notre divin Sauveur de faire proclamer par son Vicaire l'universelle médiation de sa Mère notre Mère.

Agréez, etc.

On trouvera l'office et la messe *in festo B. M. Virginis, omnium gratiarum Mediatricis* reproduits en entier dans Prêtre et Apotre de juillet 1921, p. 897-901. En voici l'oraison qui précise parfaitement le sens théologique de la nouvelle fête :

Domine Iesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem genitricem tuam, matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituisti : concede, ut quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se per eam impetrasse laetetur. Qui vivis.

Tous les mots de cette oraison sont à considérer attentivement, car ils ont été mûrement pesés et choisis avec soin pour bien marquer comment la doctrine de la médiation universelle de Marie s'harmonise avec le dogme du Christ Jésus unique médiateur entre Dieu et les hommes (*I Tim.* 2,5). Le point délicat est, en effet, de n'appauvrir et de ne retrécir en rien ce rôle magnifique de Marie, de recueillir précieusement et sans diminution les trésors que nous transmettent la foi, l'amour et la piété de tant de siècles, et en même temps de ne pas se laisser entraîner par un enthousiasme irréfléchi ou par une dévotion trop exclusivement nourrie de brillantes métaphores, à de regrettables exagérations qui n'iraient à rien moins qu'à tout brouiller et à confondre le rôle de Marie avec celui de son Fils. A ce point de vue on ne saurait trop étudier le nouvel office, modèle de tendre piété et d'exactitude doctrinale.

— A la doctrine de la médiation universelle de Marie se rattache très intimement la pratique de la *vraie dévotion* enseignée et propagée par le B. Louis M. Grignion de Montfort. Ce lien étroit est souligné à chaque page dans la *Crónica del primer Congreso Mariano Montfortiano* (Totana, Murcia, Tip. S. Buenaventura, 1920, 8°, 480 p.). Ce congrès célébré à Barcelone en septembre 1918 avec le concours de tous les diocèses et de tous les ordres religieux d'Espagne, fut consacré tout entier à la doctrine mariale du Bienheureux. Son volumineux compte-rendu constitue une riche mine pour l'étude de cette doctrine. Parmi les innombrables mémoires et rapports lus ou résumés au con-

grès signalons en première ligne celui du P. de Etchevarria, CMF, sur *l'Esclavage marial dans les auteurs mystiques et les classiques espagnols* (p. 147-188), fort importante contribution à l'histoire de la dévotion à Marie aux XVIe et XVIIe siècles ; on remarquera aussi celui du chan. Guallar sur la formule Montfortienne : *par Marie, avec Marie, en Marie, pour Marie* ; le savant auteur cite en note le texte d'un sermon sur l'Annonciation où cette formule se lit déjà au XIe siècle : en fait ce sermon (MIGNE, P. L. 144, 558, cf. 505) n'est pas de S. Pierre Damien, mais de Nicolas de Clairvaux (cf. HURTER, *Nomenclator* 2, 88) et le texte exact est : « *per ipsam, et in ipsa, et de ipsa, et cum ipsa,* totum hoc (la rédemption) faciendum decernitur, ut sicut sine illa nihil factum, sic sine illa nihil refectum sit. » L'indigne secrétaire de S. Bernard (cf. VACANDARD, II, c. 23, 3) n'a pas l'autorité de S. Pierre Damien, mais la formule n'en est pas moins intéressante au XIIe siècle, à côté de celles du grand docteur et cinq siècles déjà avant Grignion de Montfort. Les lecteurs regretteront qu'on n'ait pas ajouté à ce compte rendu du congrès Montfortien une bonne table analytique qui permettrait de retrouver dans cet ensemble un peu touffu les excellentes choses qu'il contient.

— Sur les mêmes sujets on trouvera des études nombreuses et soignées dans *la Revue des prêtres de Marie Reine des Cœurs* publiée à Saint Laurent-sur-Sèvre (Vendée) par le P. TEXIER. Citons pour l'année 1920 : H. GÉBHARD, *Causalité attribuée à Marie dans la production de la grâce.* — P. GODTS, *Définibilité de la médiation universelle de Marie.* — N. *Secret d'union avec Marie : foi en sa présence,* etc. J'ai déjà dit ici même (p. 90-91) les difficultés que me paraît soulever la thèse reprise par le P. Gébhard de la causalité instrumentale *physique* de Marie dans la production de la grâce ; on m'excusera de faire encore une réserve au sujet de *l'exercice de la présence de Marie* recommandé p. 127 et 147 dans des pages pleines de piété, mais qui risquent peut-être d'engendrer de la confusion en plus d'un esprit. Parler de *foi en la présence de Marie,* poser le principe général que Marie « jouit par grâce de tous les privilèges dont Dieu lui-même jouit par nature, à la condition qu'ils soient communicables à une pure créature » (p. 128) et inviter à un *exercice habituel de la présence de Marie* exposera plus d'une âme, en dépit du correctif un peu imprécis apporté p. 151, à oublier la distinction essentielle entre la présence simplement *morale* de Marie auprès de nous et la présence *physique* quoique purement spirituelle de Dieu en nous. Je me bornerai sur ce sujet à renvoyer à deux excellentes notes de l'AMI DU CLERGÉ (1905, p. 386-87 et 1906, p. 24-27), aux remarques de M. DIDIOT dans son édition du *Traité de la vraie dévotion* (Rennes, 1891, p. 246) et surtout au nouvel office de

Marie Médiatrice dont l'ardente piété n'empêche pas la sage et prudente précision (1).

— *La Vierge toute belle* du P. Roupain (Lethielleux. 1920, 12°, 408 p., 12 fr.) est un fort commode recueil d'extraits, tirés en général d'auteurs récents et formant une somme riche et bien ordonnée de la dévotion à Marie. D'aucuns regretteront de n'y pas trouver les textes de nos vieux docteurs sur Marie : le but de l'auteur était différent. Mais pourquoi ne nous donnerait-on pas une *anthologie* doctrinale de textes anciens sur Marie ? Le difficile serait de faire un choix dans tant de richesses et de laisser les trop longues effusions pour recueillir les pages plus pleines et plus caractéristiques : mais à ce prix, quel beau livre on aurait !

— *Le Guide marial du Chrétien militant* par le P. Debuchy (Wetteren, Belgique, De Meester, 1921, 16°. 256 p.) a un but tout pratique : fournir aux Congrégations de la Sainte Vierge un manuel d'instructions et de méditations, en paragraphes courts et précis, résumant fort bien ce que doit être la dévotion à Marie de leurs membres.

Revues.

Les Etudes franciscaines ont commencé à reparaître en janvier 1921, par fascicules trimestriels de 144 p. (Paris, Librairie S. François, 4, rue Cassette, 20 fr. par an, étranger 22 fr.). A en juger par le premier numéro, la nouvelle série ne sera ni moins intéressante, ni moins utile que la première. Le P. Symphorien commence une suite d'études sur *l'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de J.-C.* (p. 36-77). Ce premier article, excellent, montre que « le Docteur dévot a été en grand honneur et emploi chez les Frères de la Vie commune » : toute la charpente et plusieurs passages du *de Spiritualibus Exercitiis* de Florent Radewyns, sont empruntés à l'*Incendium amoris* ou *de Triplici Via* ; emprunts analogues chez Gérard de Zutphen et Mauburnus, ainsi que chez Cisneros dont l'*Ejercitatorio* se rattache à la même tradition (2).

Signalons aussi que *la Revue Sacerdotale du Tiers-Ordre* (trimestrielle, 5 fr. par an, même adresse) a recommencé également à paraître : on y trouvera souvent d'intéressantes notes de spiritualité.

— Regnabit, *Revue universelle du Sacré-Cœur* (mensuelle, 20 fr. par an, U. P., 24 fr., Paris, 10, rue Cassette) qui a commencé à paraî-

(1). On notera par exemple que dans cet office n'a pas été employé le mot de *corédemptrice* sur lequel les théologiens ne sont pas d'accord.

(2) Pour ce dernier le P. Symphorien ne paraît pas avoir connu à temps le travail plus complet du P. Watrigant paru en 1919 dans la *CBE* et signalé ici t. I, p. 197 : les conclusions en sont les mêmes sur la dépendance du célèbre traité vis-à-vis de l'école bonaventurienne.

tre en juin 1921, a pour objet toutes les questions doctrinales et pratiques relatives à la dévotion au Sacré-Cœur. « Ce qui la spécifie, c'est précisément cette universalité » et le fait de n'être l'organe d'aucune œuvre ou groupement particulier. Elle voudrait aider et relier entre eux les efforts de tous ; elle réunira pour cela des études, des faits, des renseignements bibliographiques. A signaler particulièrement dans le premier numéro l'article de Dom P. S., OSB : *Essai d'hymnographie : la Russie catholique au Sacré-Cœur*, p. 18-27. Nos meilleurs vœux de succès à cette fort utile publication.

Editions de textes.

La collection *Le Livre Catholique*, si intelligemment dirigée chez l'éditeur Crès par M. Grolleau, s'est enrichie de deux volumes luxueusement imprimés, *le Commentaire sur le Cantique des Cantiques et treize poèmes*, de Sainte-Thérèse, traduits par le comte de Prémio-Réal (1920, 8°, 250 pages) et *l'Imitation de J.-C.*, trad. de l'abbé de Lamennais, avec les illustrations de Maurice Denis (1921, 8°, 480 p.). Il ne nous appartient pas ici de discuter la valeur artistique des bois de Maurice Denis qui viennent illustrer chaque chapitre de l'*Imitation*, mais nous ne pouvons que nous réjouir de voir se continuer ainsi la tradition, un peu délaissée peut-être aujourd'hui, de ces livres de méditations ou de lectures spirituelles, si nombreux autrefois, ornés de belles gravures symboliques qui viennent offrir à l'imagination du lecteur une « composition de lieu » toute prête. Le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* est en réalité une suite de *pensées sur l'amour de Dieu* à propos de quelques paroles du *Cantique*, suivant le titre que leur donna le P. Gratien en les publiant pour la première fois : la traduction de M. de Prémio-Réal est fort bonne et fera bien goûter cet écrit de la grande mystique, moins connu que d'autres du public, mais si attachant.

— Outre leur grande édition critique des *Exercices Spirituels*, les rédacteurs espagnols des *Monumenta historica S. J.* viennent encore de publier une petite édition manuelle du livre de saint Ignace. (*Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola*, versio litteralis A. R. P. I. Roothaan, Madrid, 1920, 18°, 184 p., relié, 1 pes.). Chargés de ce travail par leur Père Général, ils ont voulu donner en latin un pendant aux gracieux livrets qui font abordable à tous chez eux le texte primitif castillan. Tout en rendant hommage à la *Vulgate* qu'ils jugent très estimable pour sa fidélité à l'idée de l'auteur et pour son style élégant, ils ont cherché une traduction qui rendît mieux la simplicité et l'onction de l'original, et, visant au pratique, ils ont fait choix d'un texte déjà communément employé dans la prédication des retraites, celui du R. P. Jean Roothaan. — Plusieurs déploreraient l'oubli où la Vulgate risque peut-être de se perdre, si l'édition critique aux quatre

colonnes parallèles ne consacrait pas toujours l'étude comparative de l'espagnol avec ses principales traductions, et d'abord avec celle qui plut à saint Ignace.

La version Roothaan est ici reproduite d'après sa 4e édition, la meilleure ; mais elle se présente allégée de divers documents d'usage moins immédiat et du commentaire minutieux que le traducteur avait joint sous forme de notes. N'ont été conservées que les notes nécessaires pour établir le vrai sens de l'autographe, et elles sont empruntées soit au P. Roothaan, soit à l'édition savante de 1919, soit encore au propre fonds des éditeurs. Ce qui rendait pénible la lecture courante, je veux dire les parenthèses explicatives et les doublets multipliés, tout cela a disparu ; les mots complémentaires sont insérés dans le texte même, quand ils sont utiles au sens, et parfois l'expression de la parenthèse est substituée comme meilleure, par exemple, au lieu de *trahere memoriam*, on lit désormais *applicare memoriam* ou *ducere in memoriam*. D'autres améliorations, déjà introduites dans les éditions modernes, n'ont pas été négligées, telle la notation de l'Ecriture Sainte en chiffres au lieu de lettres.

Bref nous avons ici un texte parfaitement usuel dans un format des plus commodes. P. Debuchy.

— Le volume du P. Apalategui : *Empresas y viajes apostolicos de S. Francisco Xavier* (Madrid, Razón y Fe, 1920, 8°, 386 p., 3 pes. 50) constitue une édition soignée, commode et bon marché, des lettres de l'apôtre des Indes ; les plus importantes y sont reproduites *in extenso* d'après la grande édition des *Monumenta historica S. J.;* pour celles qui sont écrites en Espagnol on a simplement rajeuni quelques expressions trop vieillies ; les textes portugais ou latins ont été traduits en espagnol ; des introductions et des notes facilitent la lecture de ces admirables documents.

— Les mêmes éditeurs de *Razón y Fe* viennent de réimprimer l'édition de la *Vida del V. P. Baltasar Alvarez* par le P. Louis de la Puente publiée en 1882 par le P. de la Torre (Madrid, 1921, 8°, 510 p.) : édition correcte et commode de cette célèbre biographie, précieuse surtout par les appendices dont elle est enrichie, en particulier n° 8 (Avis spirituels du P. B. Alvarez), en n° 9 (sa longue relation de 1577 sur l'oraison de Silence, dont le P. Dudon a montré l'intérêt dans la *Revue* de janvier, p. 48 suiv.).

— La Collection des Retraites spirituelles dirigée par le P. H. Watrigant (Paris, Lethielleux, 8°) vient de s'enrichir de plusieurs volumes. La *Practica de la teologia mística* du Jésuite irlandais Godinez (Wadding, né à Waterford en 1591 et mort à Mexico en 1644) publiée en 1681 et souvent rééditée depuis, fut traduite et commentée par le P. de la Reguera en deux in-folios, dont le bénédictin Schram devait résumer la doctrine dans ses *Institutiones theologiae mysticae*

(1777) plusieurs fois réimprimées au siècle dernier. Le P. W. nous donne une édition de la traduction latine de Godinez par La Reguera, plus commode et moins couteuse que les gros volumes fort rares de celui-ci : ce traité excellent sera ainsi accessible à tous. On y appréciera surtout la précision et la solidité de la doctrine (*Praxis theologiae mysticae*, 1921, XVI°, 348 p., 7 fr.)

— Les *Deux dialogues sur l'Oraison*, l'un du P. I. del Nente, O. P., et le second publié par le P. G. de la Figuera S. J., 1921, 54 p., 1 fr. 25, expliquent ce qu'est l'oraison et ses diverses espèces, sous une forme familière, mais néanmoins de façon à constituer dans leur brièveté un excellent *catéchisme* de l'oraison.

Dans un troisième volume, le P. W. publie pour la première fois, d'après un manuscrit revu par l'auteur peu de temps avant sa mort, la *Retraite spirituelle sur la connaissance et l'amour de N.-S. J.-C.*, par le P. J.-N. Grou S. J. (1921, 8°, 248 p.). Le savant éditeur estime que cette retraite est la meilleure des quatre composées par le P. Grou et s'étonne à juste titre qu'elle soit si longtemps restée inédite : on y retrouve, en effet, à un haut degré les qualités habituelles que tant d'âmes ont si fort appréciées dans ses autres ouvrages : son style clair et limpide, son profond amour pour N.-S., son sens remarquable de la vie intérieure. Quelques notes ont été ajoutées par l'éditeur pour préciser certains points de doctrine qui pouvaient prêter à confusion.

Une brochure enfin est consacrée dans la même collection par Mgr de la Porte à commenter *La prière « Anima Christi »* (1921, 8°. 84 p., 2 fr.) dans une paraphrase pleine de doctrine et de piété.

— On pourrait voir sans exagération dans le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, de Raymond Lull, le premier modèle de ces recueils de « Méditations pour tous les jours de l'année » si multipliés depuis deux siècles : ce livre, en effet, qui forme avec l' « Art de Contemplation » un double *épisode* dans la cinquième partie du roman de *Blanquerna*, est une série de 365 brèves sentences ou « métaphores morales » destinées à former chacune l'objet de la *contemplation* pendant une journée. Les deux mots de *méditation* et de *contemplation* ne doivent pas donner le change : ils sont ici pratiquement synonymes (le fait est bon à noter). Lorsque, en effet, au ch. I de l'*Art de Contemplation* (éd. Probst, Dans les Beitraege de Baeumker, XIII, 2-3, Münster, Aschendorff, 1914, p. 60-63), Lull veut nous expliquer « de quelle manière Blanquerna contemplait les vertus », il nous développe une méthode de méditation par « les puissances de sa Mémoire et de son entendement et de sa volonté » qu'on croirait copiée sur les *Exercices* de S. Ignace si on ne la lisait pas dans un manuscrit du quatorzième siècle (1). Ce

(1) J'espère avoir prochainement l'occasion de revenir sur cette « méthode de contemplation » que Lull applique dans une série de chapitres aux vertus, à l'essence, à l'unité de Dieu, à la Trinité, l'Incarnation, etc.

chapitre où Lull applique sa méthode à un texte fort semblable aux courtes sentences du *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, nous fait nettement comprendre l'usage auquel était destiné ce dernier.

Ces quelques remarques suffisent pour souligner l'extrême intérêt de ce livre pour l'histoire de l'ascétisme catholique. L'original catalan publié pour la première fois en 1886, d'une façon incomplète et défectueuse, fut traduit en français en 1897, par M. Marius André. Depuis, une édition critique en a été donnée en 1914, à Palma, dans l'édition générale du roman de Blanquerna, par M. Salvador Galmes. Une nouvelle traduction française, éditée en 1919 à « La Sirène », est fort inférieure à celle de M. André. On ne peut donc que se réjouir grandement de voir paraître prochainement une nouvelle traduction du *Livre de l'Ami et de l'Aimé* dont les MÉLANGES D'HISTOIRE ET D'ARCHÉOLOGIE DE L'ECOLE DE ROME ont publié une sélection (t. 38, p. 198-211). M. G. Etchegoyen a rédigé cette traduction aux Hautes-Etudes, sous la direction de M. Morel-Fatio, d'après un manuscrit inédit de la Bibliothèque Nationale de Paris, collationé avec les éditions de 1886 et de 1914 dont les variantes sont données en notes : toutes facilités et toutes garanties seront ainsi offertes pour l'étude de ce texte important à ceux qui ne peuvent recourir à l'original catalan. Dans une excellente introduction, M. E. résume la biographie de Lull et précise la place du Livre dans le roman de Blanquerna ; il en expose ensuite la mystique et donne la bibliographie des manuscrits catalans et des sources de l'ouvrage ; il montre que Lull, en le composant, s'est inspiré, d'après son propre témoignage, d'un modèle arabe; quelques notes de terminologie complètent cette très utile introduction. Nous ne saurions du reste donner une meilleure idée de l'intérêt présenté par cette traduction qu'en reproduisant ici quelques sentences que l'auteur a bien voulu nous communiquer et nous autoriser à publier :

Prologue. — Blanquerna était en oraison et considérait la façon dont il contemplait Dieu et ses vertus. Et quand il avait fini son oraison, il écrivait ce en quoi il avait contemplé Dieu. Ainsi faisait-il chaque jour en variant ses oraisons par de nouvelles raisons afin de composer le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* de diverses et nombreuses manières et que ces manières fussent brèves et qu'en peu de temps l'esprit put en saisir un grand nombre. Avec la bénédiction de Dieu Blanquerna commença son *Livre de l'Ami et de l'Aimé* qu'il divisa en autant de versets qu'il y a de jours dans l'année. Et chacun de ces versets suffit à contempler Dieu tout un jour, selon l'*Art du Livre de Contemplation.*

(1) L'Ami demanda à son Aimé s'il restait en lui quelque chose à aimer. Et l'Aimé répondit : « Ce qui peut multiplier l'amour de l'Ami est encore à aimer. »

(2) Les routes, que suit l'Ami pour chercher son Aimé, sont longues et périlleuses, peuplées de considérations, de soupirs et de pleurs et illuminées d'amours.

(9) « Dis-moi, Ami, dit l'Aimé, auras-tu patience si je redouble tes langueurs? » L'Ami répondit : « Oui, pourvu que tu redoubles mes amours. »

(26) Les oiseaux chantaient l'aube. L'Ami, qui est l'aube, s'éveilla et les oiseaux finirent leur chant. Et, à l'aube, l'Ami mourut pour son Aimé.

(27) L'oiseau chantait dans le verger de l'Aimé. L'Ami vint et dit à l'oiseau : « Si nous ne nous comprenons pas par le langage, comprenons-nous par l'amour, car dans ton chant, mon Aimé se présente à mes yeux. »

(29) L'Ami et l'Aimé se rencontrèrent et l'Aimé dit à l'Ami : « Il n'importe que tu me parles. Mais exprime-toi avec tes yeux qui sont des paroles à mon cœur, afin que je t'accorde ce que tu me demandes. »

(52) L'Ami se voyait emprisonné, lié, blessé et occis pour l'amour de son Aimé. Et ceux qui le torturaient lui demandaient : « Où est donc ton Aimé? » Et il répond : « Voyez-le dans la multiplication de mes amours et dans le réconfort qu'il me donne au milieu de mes tourments. »

(65) On demanda à l'Ami ce qu'était le bonheur, il répondit : « C'est le malheur supporté par amour. »

(176) « Dis, homme qui vas comme fou d'amour, jusqu'à quand seras-tu serf et tenu de pleurer et de supporter des travaux et des langueurs? » Il répondit : « Jusqu'au moment où mon Aimé fera en moi la séparation de mon corps et de mon âme. »

(177) « Dis, fol, as-tu de l'argent? » Il repondit : « J'ai mon Aimé. — As-tu des villes, des châteaux, des cités et des duchés? » Il répondtt : « J'ai des amours, des pensées, des pleurs, des désirs, des travaux et des langueurs qui valent mieux qu'empires et royaumes. »

(179) « Dis, fol, qui sait plus d'amour, celui qui en ressent du plaisir ou celui qui en éprouve des travaux et des langueurs? » Il répondit que l'un sans l'autre ne pouvait avoir la connaissance.

(237) On demanda à l'Ami qui était son Aimé. Il répondit : « Celui qui sait aimer, désirer, languir, soupirer et mourir. »

(238) On demanda à l'Aimé qui était son Ami. Il répondit : « Celui qui pour honorer et célébrer mes honneurs ne doute de rien et qui renonce à tout pour obéir à mes ordres et à mes conseils. »

Ces quelques exemples suffiront pour donner une idée du livre lui-même et faire apprécier les qualités remarquables de la traduction que nous en donne M. E. Que celui-ci nous permette, en le remerciant pour sa bienveillante autorisation, de formuler un vœu, celui qu'il nous donne aussi une traduction de l'*Art de Contemplation* qui forme le complément ou mieux l'introduction du livre qu'il nous offre aujourd'hui ; nul n'est mieux préparé que lui à la faire.

Publications diverses.

— *Liturgia. Ses principes fondamentaux*, par Dom Gaspar Lefèvre O S B (Abbaye de Lophem-lès-Bruges, 1920, 8°. XII-292 p.) est essentiellement un traité de piété liturgique. Son but n'est pas de nous enseigner la *science* de la liturgie, mais de nous apprendre à alimenter pleinement notre vie spirituelle et notre esprit chrétien à cette

source excellente entre toutes de la prière liturgique. Ce but est atteint d'une façon excellente : à côté des chapitres consacrés à décrire et caractériser les grands actes de la prière liturgique (messe, office, sacrements...), ou à préciser leur place dans la vie chrétienne (réflexions fort justes en particulier sur les rapports de la liturgie avec l'oraison mentale), on s'arrêtera très spécialement aux chapitres qui traitent des grandes idées et des cycles liturgiques. Par là ce volume forme l'introduction la meilleure à l'usage du *Missel quotidien* en cours de publication (Abbaye de Lophem, 16°, 1800 p., 16 fr., 6 fascicules parus, sera complet en septembre) qui dans sa forme très commode contient une explication fort complète en sa brièveté de la liturgie de chaque jour (messe et vêpres du temps et des saints) : c'est en étudiant de près quelques offices, en comparant texte et traduction, en suivant les brèves indications qui en précisent le sens pour la piété, qu'on pourra apprécier à sa juste valeur ce que contient ce Missel et après l'avoir fait on reconnaîtra qu'il n'y a rien d'exagéré à le déclarer en son genre un vrai chef-d'œuvre.

— Le *Lexique des Exercices* du P. J. Van Gorp (*Collect. Biblioth. des Exerc.*, Enghien, Belgique, n. 68, 1921, 8°, 48 p., 1 fr. 50) se présente à nous comme un simple essai, destiné à être perfectionné ; comme tel cependant il rendra déjà de notables services, en attendant que l'on ait le lexique établi sur l'original espagnol et constitué en vue d'une étude rigoureusement scientifique de la terminologie spirituelle de S. Ignace. Dressé sur la version latine du P. Roothaan, le lexique du P. van Gorp constitue un inventaire sommaire de ce vocabulaire et permettra déjà d'en retrouver facilement tous les termes caractéristiques et leurs emplois les plus intéressants, ce qui est fort appréciable.

— V. Cathrein, S J., *Die Christliche Demut. Ein Büchlein für alle Gebildeten* [L'humilité chrétienne, à tous les gens instruits]. Fribourg-en-B., Herder, 1920, 8°, VIII-190 p., 8 m. — Mal comprise, décriée et condamnée par les philosophes ou les « surhommes » modernes, l'humilité risque d'être aussi méconnue et méprisée par les chrétiens de nos jours. Ils comprennent mal que pour avoir part au royaume de Dieu l'on doive se faire petit. Les humiliations du Christ et de ses saints leur sont un scandale. L'heure est à la magnanimité et aux grandes pensées. Pour l'amour même du Christ et pour la gloire de Dieu, il importe surtout de primer et de s'imposer, et puisque l'humilité au contraire produit l'effacement et l'oubli, la perfection est de s'en garder et de s'en défaire.

C'est à rectifier ces conceptions de l'humilité et de l'esprit chrétien que tend ce petit livre. L'auteur établit d'abord la notion exacte de la vertu : elle n'est pas la simple constatation ou le sentiment résigné

d'une infériorité réelle, mais une attitude libre et raisonnée de la volonté. Le fondement s'en trouve dans la connaissance exacte de soi-même, de ce que l'on est et de ce que l'on peut s'attribuer en propre au regard de Dieu. Elle établit donc dans le vrai et elle fixe la juste mesure des prétentions à avoir. Ainsi s'explique l'humilité non seulement de ceux qui ont péché, mais aussi des âmes les plus innocentes et de l'Homme-Dieu lui-même.

Cette vertu n'exclut par conséquent pas la magnanimité ; elle comporte au contraire les fiertés et les ambitions les plus nobles. Elle prémunit seulement contre l'égoïsme et contre l'orgueil. Aussi ne saurait-on comprendre sans elle ni la foi ni la prière; elle est à la base en même temps qu'elle forme le couronnement de toutes les vertus. Il faut donc s'y entraîner et c'est à quoi tendent tous ces exercices de la vie chrétienne qui nous font acquérir une plus exacte connaissance de nous mêmes et maintiennent dans une juste mesure notre recherche instinctive de l'estime et de la louange.

Tel est ce « petit livre », la philosophie et la théologie de l'humilité. L'auteur se défend d'avoir écrit pour les spécialistes de l'ascétisme ; il s'adresse seulement à ces hommes instruits que déconcerte l' « *apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* » ; mais ceux-là même qui font profession de s'attacher à cette leçon première du Christ trouvent profit à se l'entendre ainsi commenter et justifier. La vraie nature de l'humilité mieux saisie, ils comprendront mieux que le Christ lui-même en ait pu donner l'exemple et qu'il en ait fait un précepte pour qui cherche la paix de l'âme dans l'acceptation de son joug.

P. Galtier.

— Dans le recueil de poèmes *Musique sacrée, Musique profane* (Paris, Garnier [1921], 8°, 128 p.), de M. Maurice Brillant, la pièce principale est une *Rhapsodie mystique* où l'auteur « a voulu figurer, en quatre épisodes, quelques étapes essentielles de la vie mystique. » On en rapprochera dans le même volume les deux pièces *Quia amore langueo* et *Psaume* ainsi qu'une *Cantate spirituelle*, et aussi la *Cantilène pour une jeune sainte* parue dans les Lettres de juin 1921, p. 902-925. Évidemment à lire ces vers à côtés de ceux par lesquels les mystiques du Moyen-âge italien ou du seizième siècle espagnol ont essayé de traduire ce qu'ils éprouvaient, on trouvera que l'art du poète n'y est pas absorbé par l'intensité du sentiment au point de disparaître comme dans ces inimitables modèles. Mais néanmoins (je n'ai pas qualité pour en dire toute la valeur littéraire) on goûtera dans ces vers un sentiment chrétien très profond et une intelligence remarquable des réalités de la vie spirituelle.

— Le P. L. Perroy lui aussi dans son volume *Vers l'amour de Dieu, Cantiques du voyage* (Paris, Lethielleux, 1921, 8°, 232 p., 6 fr.),

a voulu s'essayer à marcher sur les traces d'un modèle aussi redoutable que S. Jean de la Croix : il a écrit sur l'ascension de l'âme vers Dieu, dix *cantiques* qu'il commente ensuite en treize chapitres. Fort sagement il n'a pas entrepris de décrire dans son livre les suprêmes ascensions qui font l'objet de la *Vive flamme Cantique spirituel :* il s'attache à suivre ces étapes plus humbles que nous voyons parcourir autour de nous et près de nous par les âmes ferventes. D'aucuns pourront trouver cet itinéraire encore bien terre à terre : qu'on lise et qu'on essaie de vivre surtout, les pages sur la loi de la souffrance et sur l'amour intraitable, on s'apercevra vite qu'elles supposent une grande vie intérieure et une grande sainteté.

— Le volume du Dr. G. Semprini, *La morale mistica dell' Imitazione di Cristo e i suoi rapporti col misticismo* (Poggio-Mirteto, Casa editrice di cultura moderna, 1920, 8°, 232 p.), traite un sujet des plus intéressants. Malheureusement, au lieu de rattacher cette morale de l'*Imitation* à ses fondements réels, c'est-à-dire aux affirmations positives du dogme catholique, il entreprend de l'étudier à la lumière d'une philosophie religieuse empruntée à Harnack et au modernisme italien, fort étrangère par conséquent au livre qu'il étudie : aussi conclut-il à l'*identité* du mysticisme de l'*Imitation* avec celui de Bouddha... Inutile d'insister, sinon pour faire remarqner que la documentation positive du livre est très défectueuse : sur la question de l'auteur de l'*Imitation*, M. S. ne paraît avoir étudié que Mgr Puyol, qu'il suit aveuglément, sans paraître même soupçonner les travaux parus depuis, pas même l'édition critique d'A Kempis, par Pohl.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(*Toutes les publications sans indication de date sont de 1921*).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

de la Porte (Mgr R.) — La prédication des choses spirituelles. — *Vie spirit.*, 2-2, 214-227.

Sur la nécessité de faire, dans la prédication ordinaire aux fidèles, une place à la spiritualité.

Mager A. OSB. — Kanzel und Mystik, — *K. Kanzel*, 1921, 31-44.

Saubin. — Catéchisme spirituel. Paris, librairie S. François, 24°, 154 p., 1 fr.

Martin de Barcelona, OMC. — La Orden franciscana. Estudio crítico de las fuentes históricas de san Francisco y santa Clara, Barcelona, edit. Políglota, 8°, XII-254 p., 5 pes.

Roure L. — Bulletin de Psychologie religieuse : Mystiques catholiques. — *Etudes*, 167, 75-87.

Huyben J. OSB. — Bulletin d'histoire de la Mystique. — *Vie spir.*, 2-2, 144-156.

Cathala MR. OP. — Chronique : Questions mystiques. — *Revue Thomiste*, 26 (1921), 101-118.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Hugon E. OP. — La vie spirituelle avec le Christ en Dieu. — *Vie spirit.*, 2-2, 171-172.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Joret D. OP. — A l'Ecole du Maître intérieur (*suite*). — *Vie Spirit.* 2-1, 412-425; 2-2, 21-47.

« L'Esprit-Saint qui habite en nous sous les espèces de la charité, prolonge l'action de celle-ci et renforce ses inspirations » dans les intuitions du don d'intelligence, dans les justes appréciations du don de science, dans la sagesse surtout des enfants de Dieu.

Osende V. OP. — La vida interior. — *Vida sobrenat*, 1, 338-350.

Colunga E. OP, — Perfección y estado de perfección. — *Vida Sobrenat*, 1, 401-409.

Saubin. — Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, 2e éd. revue, Paris, librairie S. François, 2 vol. 16°, 194 et 274 p., 5 fr.

André H. — Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung. Leipzig. Vier Quellen Verlag, 1920, 8°, 104 p., 12 m.

Noble HD. OP. — L'unité de la conscience morale. — *Vie spirit.*, 2-2, 95-107.

« La conscience de l'honnête homme et la conscience du chrétien ont la même coupe psychologique... une clairvoyance au service d'un amour. » Mais chez le chrétien le programme de l'activité morale grandit et le motif change.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Lippert P. SJ. — Die Bekehrung. — *Stimmen der Z.*, 101, 181-192.

Wunderle G. — Zur Psychologie der Reue. Ergebnisse einer Umfrage. Tübingen, Mohr, 8°, 69 p., 12 m.

Pacheu J. — L'Ecole du Cœur. — *Rev. de Philosophie*, 21, 278-288.

Réforme des affections déréglées ; lumière reçue par l'intermédiaire des impressions surnaturelles (Exercices de S. Ignace). — Des états affectifs dans l'union mystique ; relations de la connaissance et de l'amour dans ces grâces élevées.

von Dunin-Borkowski St. SJ. — Die Starke Wille. — *Stimmen der Z.*, 100, 401-411.

En quoi consiste « la force » de la volonté et ses rapports avec l'habitude et l'éducation.

Boyd Barret E. SJ. — La fuerza de la voluntad, trad. M. Trullas SJ., Barcelona, Gili, 1920, 8°, 175 p.

Kümmer. — Das grosse Geheimnis der Heiligen. Paderborn, Schöningh, 1920, 8°, 108 p., 5 m. 50.

Sur l'*humilité*, secret de la vraie sainteté.

Voir aussi plus haut : p. 313, **Cathrein**.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La charité des parfaits ou la perfection de la charité. — *Vie spirit.*, 2-1, 401-410 ; 2-2, 1-20.

« La pleine perfection de la charité ici-bas ne peut exister sans la contemplation mystique. »

Naval F. CMF. — De Ascetica et Mystica : III, Virtus heroica et status mysticus. — *Comment. pro religiosis*, 2, 89-93.

« Ut quis sanctus sit virtutemque habeat perfectam et heroicam, non est necessarius status mysticus vel contemplationis infusae, quamvis sibi mutuo opem multam ferant et quamvis in uno eodemque subiecto crebro uterque status revera inveniatur. »

Springer E. — Ueber die Einheit des mystischen Leben. — *Pastor bonus*, 33 (1920), 60-76.

Louismet S. — The mystical knowledge of God. 3e édit. augmentée. London, Burns. O. W., XIII-144 p., 5 s. 6 d.

Leuba JH. — The meaning of Religion and the place of Mysticism in religious life. — *Journal of Psychology*, 1921, 57-67.

Etudie la place du mysticisme dans toute religion, dans le catholicisme en particulier.

Boggs LP. — A glimpse into Mysticism and the Faith state. — *Journal of Psychol.*, 1920, 708-715.

Sur les états psychologiques qui favorisent le mysticisme.

Lombard E. — Mysticisme et introversion. — *Rev. de Philos. et de Théol.* (Lausanne), novembre 1920.

Saudreau A. — La question de la contemplation acquise. — *Vie spirit.* 2-1, 460-473.

La « contemplation acquise » est inconnue aux auteurs spirituels avant le dix-septième siècle ; en particulier ni Ste Thérèse, ni S. Jean de la C. ne l'admettent. Personne ne nie la possibilité pour l'âme de rester dans la considération générale et tranquille des vérités apprises par la méditation — mais « très rare est ce genre d'oraison, si rare qu'il ne mérite pas d'être classé parmi les degrés d'oraison que parcourent les âmes fidèles. »

P. 472-473, *Note de la Rédaction* qui croit devoir maintenir, avec D. Lehodey et le P. Arintero, l'existence d'une contemplation acquise.

Farges (Mgr A.). — A propos de la perception immédiate de Dieu. — *Vie spirit.*, 2-2, 234-239.

Répond à une page de l'article précédent, et conclut que M. S. n'a nullement prouvé l'impossibilité d'une perception immédiate de Dieu, intermédiaire entre la foi ordinaire et la vision béatifique, et que

tant qu'il ne l'a pas fait, il n'a pas le droit de rejeter a priori les témoignages des mystiques qu'on lui oppose.

Note de la Rédact. faisant remarquer que le P. Arintero dont Mgr F. invoque l'autorité, tout en admettant dans certains états mystiques une connaissance « angélique », se refuse à en faire la caractéristique de *tout* état mystique.

Thurston H. — Blood prodigies. — *Studies* (Dublin), 9 (1921), 25-38.

Phénomènes d'hématisation (S. Sacrement, corps des Saints, statues et crucifix).

Thurston H. — Some physical phenomena of Mysticism ; Incorruption. — *Month.*, 137, 341-351 ; 430-442.

Ugarte de Ercilla E. SJ. — El misterio de Limpias. — *Razón y Fe*, 60, 137-151.

Les phénomènes de Limpias peuvent avoir un caractère objectif et surnaturel sans qu'il doive s'ensuivre nécessairement que tout le monde les voie.

Rubio Cercas. M. — Explicación psicofísica de los que parecen prodigios de Limpias. — *Ciencia Tomista*, janv.-fév. 1921.

Voir aussi plus haut : p. 292, **Farges** ; p. 315, **Brillant**, **Perroy**.

V. — *MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.*

Byrne G. — Right and wrong notions of Prayer. — *Month.*, 137, 309-316 ; 510-517.

Bontoux G. — La prière idéale d'après la Bible. Avignon, Aubanel. 8°, 104 p., 2 fr.

Gauderon J. — La lecture spirituelle d'après les principes du Bx. J. Eudes. — *Vie spirit.*, 2-2, 185-202.

Le Bx. considère la lecture spirituelle comme « une manière de faire oraison » : dispositions et méthode pour qu'elle joue ce rôle ; en particulier, lecture de l'Ecriture Sainte.

Scharsch Ph. OMI. — Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünden in der heiligen Beichte. Lehre und Anleitung. Leipzig, Vier Quellen Verlag, 1920, 8°, 232 p., 11 m.

Caronti E. OSB. — La pietà liturgica. Torino, Berruti, 1920, 32°, 135 p.

Caronti E. OSB. — Per una definizione della Liturgia. — *Rivista Liturgica*, janvier 1921.

Platz H. — Zeitgeist und Liturgie. M. Gladbach, Volksverein, 8°, 118 p., 12 m.

van Houtryve I. OSB. — Liturgie et contemplation. — *Questions liturgiques*, 6, 96-110.

Montre comment s'unissent et s'aident prière liturgique et oraison contemplative ; répond aux difficultés en sens contraire.

Kramp J. SJ. — Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Regensburg, Pustet, 1920, 8°, 120 p., 7 m.

Kramp J. SJ. — Opfergedanke und Messliturgie (Erklärung der kirchlichen Opfergebete). Regensburg, Pustet, 8°, 5 m. 50.

Kramp J. SJ. — Zur Liturgie der römischen Messe. — *Stimmen der Z.* 101, 125-135.

Fischer L. — Lebensquellen vom Heiligtum. Lesungen für Freunde der Liturgie. Freiburg-B., Herder, 1920, 8°, VIII-204 p., 15 m.

Hanssens J. SJ. — La Messe dialoguée. — *Nouv. Revue théolog.*, 48, 292-304.

Dublanchy E. SM. — Degrés de perfection dans la dévotion à Marie, — *Vie spirit.*, 2-2, 172-184.

Voir aussi plus haut : p. 305, **Congrès Montfortien, Roupain, Debuchy** ; p. 312, **Lefèvre**.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Lucas H. — The call to perfection. — *Month.*, 137, 422-429.

L'appel à la perfection dans la vie sacerdotale et dans la vie religieuse.

Haggeney K. SJ. — Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluss an das Johannesevangelium, 1-2 Bd. : Die Selbstoffenbarung durch Zeichen und Predigt. Freiburg-B. Herder, 12°, XII-400 et VIII-426 p., 19 m. 50 et 21 m.

Hedley, Bish. OSB. — A spiritual retreat for religious. London, Burns, O. W., 1920, 16°, XII-196 p.

Faloci-Pulignani, Mons. M. — La virtù riformatrice del Terz'Ordine francescano. — *San Francesco di Assisi*, fasc. 5 (fév. 1921).

van Houtryve I. OSB. — La vie dans la Paix. Louvain, Mont-César, 8°, X-102 p., 4 fr.

Principes de vie spirituelle pour les jeunes gens.

Pastor. — La sanctification des enfants : la Direction. — La communion précoce et fréquente des enfants (Échange de vues). — *Prêtre et Apôtre*, 1, 848-851 ; 883-887.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Knor JB. — Vom guten Sterben nach dem **Hl. Cyprian.** (*Für Gottsucher*, 5). Limburg, Steffen, 12°, 40 p., 2 m.

Leplus B. OSB. — Lettre spirituelle. — *Vie spirit.* 2-2, 203-208.

Lettre 2 de S. **Basile** à S. Grégoire (M. 32, 224), traduite et commentée.

(**Albert le Grand**). — The Paradise of the Soul, by Blessed Albert, transl. **R. Devas** OP. London, Burns, O. W., 202 p., 3 s., 6 d.

Bardo B. — Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten. 4e édit. augmentée, Freiburg-B. Herder, 12°. XVI-262 p., 15 m. 40.

Richstaetter K. SJ. — Altdeutsche Herz-Jesu-Novene. Regensburg, Pustet, 1920, 24°, 18 p.

Richstaetter K. SJ.— Herz-Jesu-Gebete des 14, und 15. Jahrhunderts. Regensburg, Pustet, 18°, 270 p., 7 m. 50.

Monti GM. — Un laudario umbro quattrocentista dei Bianchi. Todi, Atanor, 1920, 16°, VIII-206 p., 6 l.

Vincent de Paul (S.) — Correspondance, Entretiens et Documents : Corresp. T. 2 (1640-1646). Paris, Gabalda, 8°, 644 p.

[**Waffelaert**] **Mgr GJ.** — Analecta ascetica et Mystica (de commendatione vitae contemplativae ; de Sacrificio Missae). — *Collat. Brugens*, 21, 89-92 ; 165-175.

X. — La Vie chrétienne d'après le **Cardinal Pie**. Ouvr. publié par M. l'abbé Texier. Tours, Mame, 16°, XII-360 p.

Nature, obstacles, auxiliaires de la vie chrétienne expliqués par des extraits des Œuvres du Card. Pie.

Voir aussi plus haut : p. 308, **Ste Thérèse, Imitation, Exercices, Saint François Xavier, de la Puente, Godinez, del Nente, de la Figuera, Grou, R. Lull.**

II. — Documents.

Besse D. OSB. — Le moine Bénédictin, Paris, Art Catholique, 1920, 8°, 202 p.

Glogger P. OSB. — Ein bedeutendes Werk von Mönchtum (Butler, Bened. Monachism). — *Benedikt. Monatschr.* 3, 164-169 ; 240-246.

Un chan. Régul. de Latran. — Courte notice sur S. Augustin et les chanoines réguliers. Namur, chez les Chan. rég. de Latr., 12°, XX-126 p.

Ambrosio de Saldes, OMC. — Informe del Dr. Martin de Azpilcueta (a) Navarro al rey Felipe II sobre **conventuales** y **terceros** en España. — *Estudios franciscanos*, 26, 262-267.

Rapport sur la réforme des Mineurs en Espagne, publié en appendice à un catalogue de documents sur le même sujet.

Aicardo JM. SJ. — Comentario a las Constituciones de la **Compania de Jesus** : T. 2, Madrid, Blass, 1920, 8°, XXVIII-1102, p.

Commente en particulier dans ce volume la partie des Constitutions qui traite de la vie spirituelle et des exercices de piété.

Meschler M. S. J. — La Compagnie de Jésus : ses statuts, ses résultats. Trad. Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 8°, 354 p.

Bonnenfant G. — Les **Séminaires** normands, du seizième au dix-septième siècle. Paris, Picard, 8°, 515 p.

Renaudin P. — Le Poverello de Port-Royal : les tribulations de **M. Hamon**. — *Correspondant*, avril, 283 ; 46-76.

Méditations de **Mme Augustin Cochin** (1830-1892). Paris, Art Cathol. 16°, 208 p.

Pellegrini C. — Vita di **Contardo Ferrini**. Torino, Soc. Editrice Internaz., 8°. 716 p.

Olgiati F. — La santità di C. Ferrini. — *Scuola Cattol.*, 20, 116-127.

Pottier A. — La **Mère Thérèse** et la Miséricorde de Laval. Laval, imp. Goupil, 12°, 376 p.

Ludwig B. — Tugendschule **Gemma Galganis**, Dienerin Gottes und stigmatisierten Jungfrau von Lucca. Andechs, Wallfahrtverlag, XXXV-458, 28 m.

Goyau G. — Ascétisme et Mystique. — *Revue des Jeun.* 28, 510-525.

A propos du journal de **Sr Marie Saint-Anselme**, à paraître prochainement chez Perrin.

Poucel V. — La sainteté et l'enfance : **Nellie** du Dieu Saint. — *Etudes*, 167, 385-402.

Bessières A. SJ. — *Inter Lilia*. Figures d'enfants : I. **Louis Manoha** (1904-1914). — II. **Livietto** (1910-1917). Toulouse, *Apostolat de la Prière*, 2 vol., 8°, 104 et 84 p., 2 fr. 50 chaque.

Wyman HH. CSP. — The Story of my religious experiences. New-York. Paulist Press.

van Hee L. SJ. — Retraites modernes en Chine. (*Coll. Biblioth. des Exercices*, 69). Enghien (Belgique), 8°, 44 p.

Voir aussi plus haut : p. 297, **Beaudenom**.

III. — Travaux.

Gobillot P. — Les Origines du Monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte. — *Recherches de sc. relig.* 12, 29-86.

Continue à discuter les théories diverses sur les « moines reclus du Sérapeum » (leur piété, « leur apathie », leur ascétisme ; rapprochements divers proposés entre eux et les moines chrétiens).

Condamin A. — Bulletin des religions Babylonienne et Assyrienne. — *Recherches de sc. relig.* 12, 125-133.

Sur les « femmes cloitrées vouées à Mardouk, au temps d'Hammourabi » ; la « confession » comme rite de pénitence.

Miller B. — Das geistliche Leben nach dem Evangelium, oder Ascese Christi und der Apostel. (*Für Gottsucher*, 4) Limburg, Steffen, 12°, 136 p., 4 m.

Villecourt L. OSB. — La date et l'origine des « homélies spirituelles » attribuées à **Macaire**. — *C. R. Acad. Inscript. et B. Lettres*. Paris, 1920, 250-258.

Schuster I. OSB. — L'influenza di S. **Girolamo** sui primordi della vita monastica in Roma. — *Miscellanea Geronimiana*, Tip. Vatic., 1920, p. 69-88.

Pichery E. — Les Conférences de **Cassien** et la doctrine spirituelle des Pères du désert (*suite*) : 4. Cénobitisme et solitude. — *Vie spirit.*, 2-2, 55-66.

Schrœrs H. — Das Charakterbild des **Hl. Benedikt** von Nursia und seine Quellen. — *Zeitschr. f. Kathol. Theolog.* 45, 169-207. cf. 496.

Berlière U, OSB. — L'ordre monastique des origines au douzième siècle. 2e édit. revue et augmentée. Maredsous. 12°, III-278 p., 6 fr. 50.

Rothenhaeusler M. OSB.— Aeltestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit. — *Benedikt Monastschr.* 3, 87-96 ; 223-236.

Peralta Vic. de OMC. — Místicos franciscanos. — *Estudios franc.* 26, 187-210.

Commence une série d'études sur les mystiques franciscains espagnols ; comme introduction, diverses remarques sur la mystique à l'époque patristique.

Simons Th. OSB. The monastic reforms of **King Edgar**. — *Downside Review*, janv, 1921.

de Moreau E. — Les explications allégoriques de la Messe au M. A.— *Nouv. Rev. Théolog.* 48, 123-143.

X. — Florilegium spiritualitatis **franciscanae**, praesertin Bonaventurianae : I, de Spiritualitate franciscana. — *Analecta Ord. Minorum Cap.*, 37, 16-22 ; 50-57 ; 78-84 ; 145-149.

Série d'études 1) sur la notion de spiritualité ; 2) sur l'observation de l'Evangile particulière à S. François ; 3) sur l'observation de la pauvreté évangélique absolue.

César de Tours, OMC. — La perfection séraphique d'après S. François. Maison S. Roch, Couvin (Belgique), 12°, 192 p.

Devas R. OP. — On the history of the mental prayer in the order of **S. Dominic**. — *Irish Ecclesistical Record.*, 16 (1920), 177-193.

Montre que « ce qui correspond d'une façon assurément très étroite, bien que non absolue, à la prière mentale telle que nous la connaissons aujourd'hui, existe dans l'ordre des Prêcheurs depuis les temps les plus anciens, que cela existe en outre, jusqu'à un certain point, comme un devoir de communauté, à remplir à un moment et dans un lieu déterminés ; que c'est toujours considéré comme très nécessaire, même une fois pleinement accomplies toutes les observances liturgiques : et qu'enfin les chapitres généraux ont légiféré sur ce point avant qu'il pût en aucune façon être question de l'influence des Jésuites. »

Hugueny E. OP. — La doctrine mystique de **Tauler**. — *Rev. des Sc. philos. et théolog.* 10, 194-221.

Sources. — L'homme intérieur; l'image de la Sainte Trinité et la contemplation. — La contemplation naturelle; le chemin de la cont. surnaturelle.

Berlière U. OSB. — Mystiques **bénédictins** à la fin du M. A. — *Rev. liturg. et monast.*, 6, 157-160.

X. — Gli « Esercizi Spirituali » di **S. Ignazio** e la recente edizione critica nei Monumenta Historica S. J. — *Civiltà Cattol.*, 1921-2, 137-149; 243-253.

Walker L. — The psychology of the « Spiritual Exercises ». — *Hibbert Journal*, janvier 1921, 401-414.

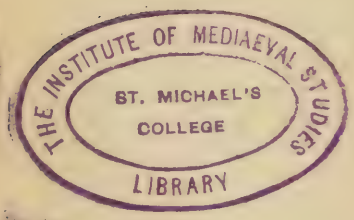
Sabino de Jesus, CD. — Bosquejo literario de **S. Juan de la Cruz** (*suite et fin*). — *El Monte Carmelo*, 22, 46-53; 85-92; 121-126.

Claudio de J. Crucificado, CD. — El método de S. Juan de la Cruz. Actividad del alma en el orden sobrenatural. — *El Monte Carm.* 22, 140-144; 161-167.

Sempé L. — S. **François de Sales**. Le Théologien et le Directeur. — *Messager du Cœur de Jésus*, 96, 242-248.

Hamon A. — Les possédées de **Loudun** et Dom Lobineau. — *R. prat d'Apologét.*, 32, 33-39.

Voir aussi plus haut : p. 309, **P. Symphorien**; p. 313, **van Gorp**.



Le Gérant : A. SOUCASSE.

LA SOUMISSION AU CONFESSEUR

EST-ELLE UN ACTE DE LA VERTU D'OBÉISSANCE?

La question ainsi posée n'intéresse pas seulement la pure spéculation, mais aussi, et à un haut degré, la pratique; ce n'est, en effet, qu'après l'avoir résolue, qu'il est possible de préciser les droits des confesseurs et les devoirs des pénitents dans la direction spirituelle. Sur les uns et sur les autres, anciennement comme de nos jours, des principes ont été parfois émis qui ne sont ni exacts, ni sans danger.

Il ne s'agit pas ici, faut-il le dire, de mettre en discussion le moins du monde l'utilité, la nécessité même, de la soumission à un directeur spirituel pour toute âme qui désire sincèrement avancer dans la voie de la perfection. Ascètes anciens et modernes sont entièrement d'accord sur ce point : on peut voir les témoignages autorisés réunis dans les grands ouvrages d'Alvarez de Paz (1) et du P. de La Reguera (2), chez qui sont allés se fournir abondamment les auteurs plus récents.

Ce n'est pas davantage une question de mots que nous voulons soulever. Nous reconnaissons sans difficulté que, soit dans les livres de piété, soit dans les traités scolastiques, la soumission au confesseur est souvent appelée

(1) *De Vita Spirituali, eiusque perfectione*, l. V, p. II, c. 13. Lugduni, 1608, p. 1058.

(2) *Praxis Theologiae Mysticae*, l. VIII, q. 1, § II. Romae, 1745, vol. 2, p. 373.

obéissance. Mais nous voulons examiner en ce moment si vraiment cette soumission est un acte de la vertu morale infuse d'obéissance, et si elle en a, par suite, les privilèges et le mérite.

Avant toute réponse il est nécessaire de s'entendre sur la nature de la vertu d'obéissance. On en trouve souvent employées des notions incomplètes ou impropres (1). Tantôt, par exemple, on entend par obéissance l'abnégation de soi et le sacrifice de la volonté propre, de quelque manière qu'on les pratique (2). Nous reconnaissons volontiers que l'obéissance comporte toujours un sacrifice de la volonté propre, mais il est impossible d'admettre que tout sacrifice de la volonté propre, dans la patience, par exemple, ou dans la résignation chrétienne, soit un acte d'obéissance.

Ailleurs on appelle obéissance la conformité de notre volonté à celle d'un autre, quel qu'il soit (3). Là encore, il est vrai que tout acte d'obéissance suppose la conformité de notre volonté à celle d'un autre ; mais il n'est pas vrai que toute conformité de volonté soit obéissance ; ce n'est pas le cas, par exemple, pour la conformité à la volonté

(1) La Sainte Ecriture elle-même emploie ce mot en un sens métaphorique lorsque elle dit à propos de Josué arrêtant le soleil : *obediente Deo voci hominis (Iosue*, 10.14). Le Card. Bellarmin explique ainsi le passage : « Significatur enim in his verbis, Deum tam prompte fecisse quod Iosue fieri cupiebat ac si ad nutum ei parere voluisset, hoc est, fecisse id quod facere solent qui dominis suis libenter obediunt. » *(III Controvers. Generalis*, 3ª controv. princip. *de bonis operibus in part.*, l. 1, c. 8. Mediolani, 1721, vol. IV, p. 1028). Rien n'empêche d'employer une métaphore semblable en parlant des hommes.

(2) S. Laurent Justinien, *De ligno vitae : de virtute obedientiae*, c. 1, après avoir donné la définition ordinaire, ajoute : « Est *etiam* obedientia spontaneum et rationabile propriae voluntatis sacrificium, sive obedientia est pio studio propriae voluntatis abnegatio. »

(3) Vallgornera. *Mystica Theologia Divi Thomae*, vol. 2. Append. n° 407, et d'autres avec lui, écrivent : « Obedientia est quaedam specialis virtus, qua redditur prompta hominis voluntas ad explendam voluntatem alterius. »

d'un ami qui nous conseille, ou à celle d'un plus puissant qui nous fait violence.

S. Thomas parle aussi d'une obéissance au sens large qui consiste dans l'exécution de toute chose qui peut être l'objet d'un commandement, bien que, en fait, elle ne le soit pas (1). Nous avons là quelque chose de plus que dans la notion précédente, savoir la conformité, non à une volonté quelconque, mais à la volonté de quelqu'un qui peut commander, bien qu'il ne commande pas en effet. Mais cela encore ne suffit pas : la vertu d'obéissance au sens propre est la conformité de notre volonté à celle de quelqu'un qui peut nous commander et nous commande en effet : « Obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis (2) ». Selon la doctrine du Docteur Angélique, pour qu'il y ait véritable obéissance, trois conditions sont requises dans celui qui commande : la supériorité, l'autorité et l'exercice de cette autorité.

Il faut tout d'abord la supériorité (3) : entre égaux, pas d'obéissance possible. Et voilà pourquoi dans les choses qui regardent la conservation de la vie ou la propagation de l'espèce, personne ne peut commander à un autre, car à ce point de vue personne n'est supérieur, tous les hommes sont égaux « quia omnes homines natura sunt pares (4) ».

Cette supériorité ne peut être une simple supériorité de dignité ou d'honneur, de science ou de vertu, bien moins encore cette supériorité que l'humilité nous fait reconnaî-

(1) « Si obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto... sic obedientia est virtus generalis » *2-2*, q. 104, a. 2, ad 1.

(2) *2-2*, q. 104, a. 2.

(3) « Ad hoc quod unus homo teneatur obedire alteri, exiguntur duo. Primum est inaequalitas, ut scilicet unus sit superior, et alius inferior. Par namque in parem non habet imperium. Secundum potestas unius super alterum. Oportet enim eum qui obedire tenetur, subici potestati illius qui praecipit » CAIETAN. *in 2-2*, q. 104, a. 1.

(4) *2-2*, q. 104, a. 5.

tre dans les autres quand nous les comparons à notre néant et à nos misères, selon le conseil de S. Paul : *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes* (*Philip.* 2, 3 (1). Il faut une supériorité qui ait sa source dans l'autorité. S. Thomas compare la subordination entre les hommes libres à celle qui existe entre les êtres inanimés. Parmi eux la supériorité vient de ce que certains ont reçu de Dieu une force supérieure qui leur permet de mouvoir ceux qui ne la possèdent pas. De même chez les hommes la supériorité provient « ex vi auctoritatis divinitus collatae (2) » : et à cette seule condition les supérieurs peuvent agir sur la volonté de leurs inférieurs.

On le voit, chez les hommes supériorité et autorité coïncident : ce ne sont pas en réalité deux conditions distinctes de l'obéissance, mais une seule. Pas d'obéissance possible s'il n'y a supériorité et autorité, et la mesure de l'obéissance sera celle même de la supériorité conférée par l'autorité : « Tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis (3) ». Ainsi le soldat devra obéir à son chef pour tout ce qui touche à la guerre ; le serviteur à son maître pour le travail de son service ; le fils à son père, pour ce qui est de la vie de famille ; le religieux obéira à son supérieur pour ce qui a trait à la vie religieuse. Au-delà de ces limites il n'y a plus obéissance, parce qu'il n'y a plus supériorité d'autorité.

L'autorité vient toujours de Dieu, S. Paul nous le dit : *Non est potestas nisi a Deo* (*Rom.* 13, 1). Et voilà pourquoi dans le supérieur nous reconnaissons le représentant de Dieu : là où il n'y a pas d'autorité, nous ne pouvons plus le voir représenté. Mais Dieu communique son autorité aux

(1) « Apostolum Paulum eo loco non velle ut omnes habeamus tanquam principes, quibus parere teneamur, sed ut omnes iudicemus nobis esse superiores, *idest* meliores et sanctiores : commendat enim humilitatem ut ipsa verba eius indicant : *Per humilitatem invicem superiores arbitrantes.* » BELLARMIN, *Controv. de monachis* c 21.

(2) *2-2*, q. 104, a. 1.

(3) *Ibid.* a. 5.

hommes de diverses manières. L'autorité ecclésiastique est communiquée formellement au Souverain Pontife et par lui aux Evêques et aux Supérieurs religieux. L'autorité politique et domestique dérive de Dieu virtuellement, par l'intermédiaire d'une institution, société civile dans le premier cas, famille dans le second. Pour qu'un supérieur puisse commander il lui faut avoir reçu l'une ou l'autre de ces communications de l'autorité divine.

Mais cela ne suffit pas encore pour qu'il y ait obéissance : il faut la troisième condition, l'usage de l'autorité. L'obéissance doit envisager le supérieur comme tel, et non sous un autre aspect, par exemple comme un ami qui donne des conseils prudents. Il faut donc que le supérieur use de sa supériorité d'autorité pour obtenir ce qu'il désire de son inférieur. S'il n'en usait pas, il n'agirait pas formellement en supérieur au sujet de la chose commandée, et par suite il ne pourrait pas y avoir de la part de l'inférieur vis-à-vis de lui acte formel d'obéissance.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître cet usage de l'autorité dans l'*ordre* par lequel le supérieur commande à l'inférieur de faire quelque chose. « Potest aliquis declarare se velle aliquid... per alium... in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum... necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod vult et prohibendo contrarium (1) ». Cette *necessaria inductio* se vérifie facilement lorsque le supérieur manifeste son intention d'obliger sous peine de péché mortel ou véniel. La soumission est alors évidemment un acte d'obéissance.

Mais ne peut-il pas y avoir un autre usage de l'autorité, en dehors du précepte formel obligeant sous peine de péché ? Tous doivent l'admettre, puisqu'il y a dans beaucoup d'ordres religieux des règles qui s'imposent à l'obéissance, sans cependant obliger sous peine de péché. Tous assurément ne sont pas d'accord sur la manière d'expliquer

(1) *1*, q. 19, a. 12.

le fait. Mais, quelle que soit l'explication qu'on en donne, il faut toujours reconnaître que dans ces cas l'autorité a son rôle, car sans autorité il n'y aurait pas d'obéissance.

Le P. Schiffini, s'appuyant sur l'usage du latin et sur celui du langage ecclésiastique, donne deux sens au mot *précepte*. Tantôt il signifie, en effet, le commandement d'un supérieur qui oblige sous peine de péché, mortel ou véniel ; tantôt il exprime simplement la volonté du supérieur qui veut diriger l'inférieur, bien qu'il n'entende pas lui interdire le contraire comme mauvais. User de l'autorité, en effet, c'est établir activement une connexion nécessaire entre l'acte ou l'omission de l'inférieur et la fin dernière des actes humains. Or ce lien peut être établi de trois manières différentes : ou de telle sorte que le contraire soit péché mortel, et que par conséquent la transgression du précepte entraîne la perte de la fin dernière ; ou de manière que le contraire soit péché véniel, et alors le contraire ne fait que retarder l'obtention de la fin dernière ; ou en sorte que le contraire soit moins bien, et que par suite la transgression du précepte soit moins utile à la fin dernière, et prive de ce degré plus haut de gloire qui n'aurait pu être atteint que par l'accomplissement du précepte. Ce troisième mode de commandement est bien distinct du *conseil* d'un ami, car celui-ci peut me *déclarer* qu'une chose est meilleure que le contraire, il ne peut pas la *rendre* meilleure, si elle ne l'est pas déjà. Le supérieur au contraire, précisément parce qu'il est revêtu par Dieu de son autorité et devient son représentant sur la terre pour la direction des volontés, par son seul précepte, même formulé sans aucune sanction de péché, *fait* la chose meilleure relativement à l'inférieur, et donc obligatoire pour lui s'il veut atteindre ce degré de gloire plus élevé, inaccessible sans cette obéissance (1). Suarez lui aussi

(1) P. Sanct. Shiffini S. J., *Tract. de Virt. infusis*, Disp. VII, s. V, n° 357. Ratisbonnae, 1909, p. 610.

admet qu'une règle de direction du supérieur est en quelque sorte un commencement de précepte, une ombre de précepte : le supérieur qui la donne y fait sentir l'influence de son autorité dont il ne peut se dépouiller, en sorte que moralement il pousse l'inférieur à l'obéissance (1).

Ceci suffit pour montrer que, en toute hypothèse, l'obéissance même à son plus bas degré, suppose toujours l'existence de la supériorité d'autorité et son usage, sous quelque forme que ce soit. Je rappellerai seulement, en terminant, que pour S. Thomas l'obéissance formelle exige non seulement qu'on exécute l'ordre, mais aussi qu'on ait l'intention de l'exécuter : « Obedientia proprie accipitur secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti...; secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum iustitiae vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum ; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat praeceptum (2) ». En d'autres termes, s'il n'y a pas cette intention spéciale d'observer l'ordre reçu, l'obéissance restera purement matérielle, et non formelle.

Appliquons les notions que je viens de rappeler, au cas du confesseur. Celui-ci a un triple rôle : juger, enseigner, guérir. Examinons séparément chacune de ces fonctions.

Comme *juge*, le confesseur est certainement un supérieur revêtu d'autorité : la soumission qu'il obtient en cette qualité est donc, sans aucun doute, un acte d'obéissance.

(1) « Ideo subditi parent ad nutum superioris, non expectantes proprium praeceptum, quia ibi respiciunt quamdam inchoationem, ut sic dicam, vel umbram praecepti, et ideo ad maiorem sui voti observantiam etiam per praeventionem ita obediunt... Deinde etiam considerari potest, quamvis superior, dum aliquid simpliciter mandat ut nolit sua propria potestate iurisdictionis vel etiam dominativa uti, nihilominus non posse se exuere auctoritate superioris et capitis... ratione cuius habet etiam specialem vim movendi moraliter, maiorem et alterius rationis, quam habeat voluntas alterius amici. » *De Religione*, vol. IV, tract. 10, l. 4, c. 16, n° 10.

(2) *2-2*, q. 104, a. 2, ad 1.

Dieu, le grand créancier, lui a donné pouvoir sur ses débiteurs comme tels. Il n'est donc pas un simple messager ou un arbitre du pardon et de ses conditions, mais le représentant de Dieu dans le jugement à porter (1). On peut donc dire de sa sentence ce qui est vrai de toute sentence judiciaire : ce n'est pas une simple déclaration ou une simple application de la loi à un cas particulier, comme pourrait la faire un jurisconsulte, mais elle produit vraiment obligations et droits, et on peut en toute vérité l'appeler une loi particulière qui exige l'obéissance. « Sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam..., ita et sententia iudicis ». (*2-2*, q. 67, a. 1). Le confesseur donc doit juger, non d'après ses opinions particulières, mais selon la doctrine de l'Eglise : et cela parce qu'il ne peut imposer au pénitent ses propres opinions en matière morale et que le pénitent n'est nullement tenu à les accepter (2).

Le confesseur comme juge, use de son autorité pour porter un jugement, non seulement sur les péchés du pénitent, mais aussi sur ses dispositions, comme la douleur des

(1) Bellarmin souligne le fait à propos du confesseur des princes : « Sacerdos principis confessarius, non sine ratione ponitur a nobis inter eos, quos ut suos *superiores* princeps christianus venerari debet. Siquidem sacerdos in audiendis confessionibus poenitentium, quicumque illi sint, sive principes, sive privati, *iudex* est loco Dei et potestatem habet in foro conscientiae ligandi et solvendi ; cuius potestatis signum evidens est, quod in eo iudicio sacerdos sedet capite tecto, poenitens autem quicumque ille sit, etiamsi rex aut imperator, genibus flexis et capite detecto, corde contrito et humiliato, et reus laesae maiestatis divinae, absolvi petit. » *De officio principis christiani*, l. I, c. 6 ; *de officio principis christiani erga suum confessarium*, Romae, 1619, p. 34.

(2) Le P. Ballerini combat en ces termes l'opinion opposée : « Tota haec methodus seu fallax doctrina nullam habet originem, nisi exaggeratam quamdam ideam potestatis confessarii, vi cuius confessarius absurde evehitur ad dignitatem legislatoris et haec exaggeratio debetur primum illis pseudo-doctoribus inflatis, tetricis, superbis, qui... tribunal poenitentiae convertunt in exercitium tyrannidis, quam durissimam poenitentium cervicibus imponunt ». (*Opus morale*, vol. V, tr. IX, c. III, n° 804, Prati, 1891, p. 439).

péchés confessés et le ferme propos de ne plus les commettre. Pour établir la sincérité de cette douleur et de ce bon propos, il pourra imposer des obligations, ou plutôt déclarer avec autorité quelles sont celles qui existent déjà d'elles-mêmes, comme, par exemple, de restituer le bien possédé injustement ou de fuir une occasion prochaine de péché. Il pourrait même, suivant l'enseignement des théologiens, exiger que le pénitent fasse la pénitence avant de recevoir l'absolution (1). A tous ces ordres et autres semblables, le pénitent doit se soumettre par un acte d'*obéissance.*

Le confesseur usera encore de son autorité en imposant la pénitence. Le pouvoir des clés, note le Concile de Trente (*Sess. XIV*, c. 8), lui est communiqué non seulement pour délier, mais aussi pour lier. L'imposition de la pénitence est donc un *ordre* véritable (2) d'un légitime supérieur, et le pénitent doit faire acte d'obéissance, non seulement en l'acceptant parce que raisonnable (3), mais aussi en l'exécutant.

Suarez résume ainsi toute cette doctrine :

In iis quae confessor praecipere potest, poenitens tenetur obedire, et consequenter habere animum et propositum obediendi, et servandi hoc praeceptum sicut et cetera. Duo autem sunt quae confessor praecipere potest : primum pertinet ad satisfactionem pro poena debita peccatis commissis... Secundum est pertinens ad debitam dispositionem vel emendationem in futurum, in quo fere nihil novum potest confessor praecipere, sed explicare potius et proponere poenitenti id quod alias ipse facere tenetur, ut quod restituat, vel occasionem tollat, etc... Nam, si quid potest confessor ex sua potestate

(1) Suarez, *de Poenit.*, D. 38, sect. VII, in fine.

(2) Le P. Noldin admet que la pénitence peut être imposée non par précepte, mais par simple conseil, auquel cas elle ne serait pas obligatoire (*de Sacramentis*, n° 299, Œniponte, 1911, p. 350).

(3) On sait que, selon quelques auteurs, le pénitent pourrait refuser la pénitence imposée par le confesseur, en s'adressant à un autre confesseur. Dans ce cas l'acte d'obéissance ne serait obligatoire que conditionnellement. Voir Ballerini, *loc. cit.*, n° 504, p. 249.

addere, totum reducitur ad impositionem satisfactoriae poenitentiae. (*De Poenitentia*, D. 20, sect. IV, § 34.)

Passons maintenant à l'examen des deux autres fonctions du confesseur, celles de *docteur* et de *médecin*.

A vrai dire, ces deux rôles se compénètrent en partie avec celui de juge. Comme docteur en effet, il peut donner des enseignements, et comme médecin prescrire des remèdes, précisément en vue de prévenir les rechutes du pénitent ; et en cela le confesseur est encore un juge qui prononce sur les dispositions du pénitent. De même le confesseur impose parfois des pénitences médicinales « ad novae vitae custodiam, et infirmitatis medicamentum », plutôt que des pénitences vindicatives « ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem » (*Conc. Trident.* XIV, cap. 8). Mais les unes aussi bien que les autres émanent du pouvoir des clés, et se rapportent au rôle de juge. Il est donc clair que dans ces cas et d'autres semblables, la fonction de docteur et de médecin ne se distingue pas de celle de juge, que par conséquent, le confesseur peut commander et le pénitent doit obéir.

Il y a en revanche, dans cette fonction de docteur et de médecin, une partie nettement distincte de l'office de juge et correspondant à peu près à ce qu'on appelle dans le langage de l'ascétisme, la *direction spirituelle* (1). Je ne parle pas pour le moment des religieux pour qui, en raison du vœu d'obéissance, la question est plus complexe, mais uniquement des simples fidèles. Et ce que je vais dire des confesseurs en tant que directeurs spirituels, vaut

(1) On pourrait dire que le directeur spirituel, en même temps que docteur et médecin, est aussi *guide* de l'âme dans les voies de la perfection. Mais en réalité cette fonction n'est pas distincte des deux autres, car *guider* qu'est-ce sinon retirer le voyageur des chemins mauvais ou dangereux et lui enseigner la voie véritable et sûre, c'est-à-dire faire office de médecin et de docteur. D'autre part, cette fonction de guide ne présente pas de difficulté particulière au point de vue qui nous occupe, car il ne viendra à la pensée de personne de dire au sens propre que le voyageur *obéit* au guide qui lui montre le chemin.

également pour les confesseurs qui sont en même temps directeurs spirituels, et pour les directeurs qui ne sont pas confesseurs ; également pour les confesseurs qui donnent la direction au confessionnal et pour ceux qui la donnent en dehors. Je pose en thèse que : *le confesseur, en tant qu'il remplit la fonction de docteur et de médecin, autrement dit de directeur spirituel, n'est pas un supérieur, n'a pas d'autorité, et ne peut donc pas en user pour exiger du pénitent un acte de la vertu d'obéissance.*

De cet avis est Suarez qui admet sans difficulté que le directeur spirituel de lui-même n'est pas supérieur. Il ajoute seulement que le directeur deviendra supérieur si le pénitent lui confère cette supériorité en faisant vœu d'obéissance entre ses mains, conformément à ce qu'il enseigne au sujet du religieux qui, selon lui, par son vœu d'obéissance religieuse, communique à son prélat la *potestas dominativa*. Je ne discute pas pour le moment la valeur de cette opinion : je me contente de relever l'assertion générale que, en dehors du vœu d'obéissance, le directeur n'est pas supérieur et que par suite la soumission envers lui n'est pas un acte d'obéissance(1).

De cet avis encore est le P. de la Reguera qui reconnaît que le directeur spirituel n'a aucune supériorité au sens propre, bien qu'il lui accorde une supériorité au sens large et purement au for interne, donc une supériorité simplement directive, qui n'est plus celle à laquelle répond l'obéissance (2).

(1) « Licet materia huius voti, ut ad illud supponitur, nondum habeat in se actu honestatem obedientiae virtutis, habet tamen potestate, quod satis est, ut, adiuncta promissione, actu ille incipiat habere illam honestatem... Ante votum hic non est mihi superior, et ideo nondum habet locum propria obedientia circa illum : per promissionem autem, qua me illi trado ac subicio, mihi illum superiorem constituo : et ideo iam habet locum erga illum obedientia. » *De Relig.* vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 21.

(2) « Magister spiritualis dicitur ille qui assumitur, manifestata illi conscientia propria, in directorem habitualem ad viam perfectionis capessendan, vel promovendam. Quod fieri potest sine superioritate

Aussi, lorsque nous disons que le confesseur ou directeur est *docteur* parce qu'il enseigne, je préfère cette expression à celles de *professeur* ou de *maître*, car celles-ci nous suggèrent l'idée d'une petite société où les élèves sont les membres et le professeur le chef, revêtu d'une autorité domestique pour assurer la discipline, fixer les leçons à étudier ou les devoirs à faire, imposer le silence, faire accomplir une pénitence. Or rien de tout cela dans les relations entre directeur et dirigé. Nous avons un docteur qui propose la doctrine spirituelle, comme pourrait le faire un prédicateur ou un livre d'ascétisme, avec cet avantage cependant qu'il l'approprie davantage aux besoins actuels de l'âme. « Requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti : et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur » (1, q. 111, a, 1, ad 1). Mais qui oserait prétendre que l'auditeur obéit au prédicateur lorsqu'il met en pratique ses enseignements ? De plus, dans la doctrine de Jésus-Christ, il y a des préceptes, et qui les observe obéit à Dieu, non au confesseur qui les rappelle ; et il y a de simples conseils que même le confesseur ou le directeur ne peuvent rendre obligatoires en exigeant pour eux l'obéissance (1). On a vu des jeunes gens

stricta, propria fori externi, vel fundata in obligatione ex voto, sed cum sola superioritate lata, pro foro interno, et *pure directiva* : qualis frequenter est in ordine ad saeculares. Potestque fieri extra sigillum confessionis, solum secreto naturali communicata conscientia, et accepta directione : quo utroque modo erit director praecise magister spiritualis ». *Op. et loc. citat.* § III, n° 45, p. 379. Le même auteur rappelle la parole des *Proverbes*, 6.6 : *Vade ad formicam... quae cum habeat ducem, nec praeceptorem, nec principem, parat*, etc. . ; et il l'applique aux âmes qui ont *ducem* (de *ducere*) c'est-à-dire des guides qui ne sont ni *praeceptor* (de *praecipere*) ni *princeps* (de *principari*) : « Licet vero formicae nulli subditae imperio sint... habent tamen suos doctores... nempe seniores formicas, ut exploratores, quae aliis praesint et adducant in meliora pabula : etsi non tanquam duces quorum imperio subdantur : atque adeo possunt etiam exemplo esse saecularibus, qui *directive*, licet non ex voto, ductores habeant magistros spirituales ». *Ibid.* § II n° 32, p. 377.

(1) « Si ad ulteriorem perfectionem promovere filios spirituales vult, Christus Dominus docuit quo pacto id praestandum sit. Illi sane

entrer dans des ordres religieux sans vocation, à cause de l'insistance de leurs confesseurs, comme d'autres se détourner de la vie religieuse à laquelle ils étaient appelés, cédant aux préjugés de leurs confesseurs. Y aurait-il eu désobéissance pour les uns et les autres s'ils avaient refusé de se soumettre à leurs directeurs spirituels ? Heureuse désobéissance, pourrait-on dire en pareil cas, qui eût été source de paix pour les âmes et de gloire pour Dieu.

Il n'y a pas à raisonner autrement au sujet de la fonction de *médecin* exercée par le confesseur en tant que directeur spirituel. On ne voit pas quelle obligation il peut y avoir d'*obéir* au médecin, même dans les cas graves. Pourquoi, en effet, ne pourrai-je pas préférer un autre remède qui *prudemment* me paraît mieux fait pour mon organisme et plus efficace pour la guérison ? En réalité je recours au médecin dans la maladie, comme à l'avocat dans le procès ou à l'architecte pour construire. Qui dira que je leur *obéis ?* (1).

A notre thèse on peut opposer, semble-t-il, l'autorité de S. François de Sales. Ce saint, en effet, appelle le directeur spirituel *supérieur* et le met sur la même ligne que le prince, le prélat, le père, le patron, le mari (2). Nous ne pouvons accepter purement et simplement cette assimilation. Le pouvoir du prince suppose une société constituée

adolescenti qui dixerat se omnia mandata custodisse ab adolescentia sua, Christus dicit : *Si vis perfectus esse*, etc... Christus liberae voluntati permisit, non legem imposuit vendendi omnia Discipulus ergo non sit supra magistrum neque assumat partes legislatoris : neque spiritu iudaico, qui minis mortis iugiter utebatur, putet sibi inesse potestatem, ut quae pertinent ad consilium, ipse erigere possit in legem ». Ballerini, *Op. citat.* n° 805, p. 440.

(1) Les auteurs invoquent ici le passage de l'*Ecclésiastique* (38,1) *Honora medicum propter necessitatem* en l'appliquant au médecin spirituel. Et Cornelius a Lapide entend le mot *Honora* de la même manière que dans le précepte *Honora patrem*, donc en y faisant entrer l'idée d'obéissance : inutile d'insister sur ces rapprochements purement gratuits.

(2) *Introd. à la Vie dévote*, III, 11, Annecy, 1893, t. 3, p. 174.

dans laquelle, par droit naturel ou divin, il doit y avoir une autorité qui gouverne. Le pouvoir du mari et du père suppose l'institution naturelle et divine du mariage. Le pouvoir du prélat religieux ou de l'abbesse d'un couvent suppose l'approbation de l'ordre religieux par l'Eglise, et par suite la constitution dans son sein de supérieurs et d'inférieurs. Mais dans les relations entre pénitent et directeur il n'y a, de la part de la nature, de l'Eglise ou de Dieu, aucune institution semblable qui puisse être le fondement d'une communication d'autorité.

Le même saint docteur reconnaît dans le directeur un *supérieur volontaire*, auquel par conséquent correspond une *obéissance volontaire* : « Nous appelons obeissance volontaire celle a laquelle nous nous obligeons par nostre propre election, et laquelle ne nous est point imposee par autruy. On ne choisit pas *pour l'ordinaire* son prince et son evesque, son pere et sa mere, ni mesme souventefois son mari, mais on choisit bien son confesseur, son directeur (1) ». Mais là et ailleurs S. François admet que mari, prince et prélat peuvent être *supérieurs volontaires*, tout comme le confesseur : « Voyons-nous pas, Theotime, qu'une fille, *par une libre election* qui procede de l'amour de bienveillance, s'assujettit a un espoux, auquel d'ailleurs elle n'avait aucun devoir ? ou qu'un gentilhomme se sousmet au service d'un prince estranger, ou bien jette sa volonté es mains du superieur de quelqu'ordre de religion auquel il se rangera ? (2) » Du fait donc que la supériorité ou l'obéissance est volontaire dans le sens indiqué, il ne résulte aucun changement dans leur nature ; et donc, comme la soumission de la femme au mari qu'elle a volontairement choisi est une vraie obéissance, on devrait en dire autant de la soumission volontaire du pénitent à son directeur spirituel. Mais pour la raison déjà indiquée, cette con-

(1) *Loc. citat.*
(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, VIII, 2, Annecy. 1894, t. 5, p. 64.

clusion ne peut être acceptée. La jeune fille choisit un mari, le gentilhomme s'attache à un prince étranger de son choix, le chrétien choisit un supérieur religieux : leur choix consiste en réalité à entrer pour en faire partie dans une société petite ou grande, dans laquelle existe déjà, par institution naturelle ou divine, un supérieur légitime auquel ils devront nécessairement obéir. Le pénitent au contrairé qui choisit un directeur spirituel, n'a en face de lui aucune institution spéciale, aucun supérieur légitimement constitué, et par suite il ne peut y avoir en lui de vraie obéissance.

Il y a un autre passage, dans les *Entretiens*, qui demande un éclaircissement. On dirait que le saint évêque y attribue aux confesseurs, comme aux supérieurs, le pouvoir de commander sous peine de péché :

« Les *superieurs* non plus que les *confesseurs*, n'ont pas toujours intention [il semble donc qu'ils en ont le pouvoir] d'obliger les inferieurs par les commandemens qu'ils font, et quand ils le veulent faire, ils usent du mot de commandement sur peine de desobeissance ; et alors les inferieurs sont obligés d'obeir sur peine de peché : bien que le commandement fust fort leger et de chose de peu ; mais autrement non » (1).

Pour bien comprendre la vraie pensée du saint, il faut ne pas oublier ce qu'il note lui-même expressément, savoir que les confesseurs, comme les supérieurs, peuvent donner des avis de trois manières : sous forme de commandement, sous forme de conseil et sous forme de simple direction. Voici un exemple dans le cas du confesseur :

« Quand un jeune homme se confesse à moy et me dit qu'il joue, et qu'ordinairement quand il joue il jure Dieu parce qu'il est sujet à se passionner, sur cela je luy *commande* de la part de Dieu de ne plus jouer ; et à ce commandement que je luy fais, *il est obligé d'obeir*. Mais quand je luy demande : Jurez-vous toutes les fois que vous jouez ? Il me dit : Non, pas ordinairement. Lors je lui dis : Mon fils,

(1) *Entret.* XI, Annecy, 1895, t. 6, p. 188.

je vous *conseille* de ne plus jouer, parce que c'est un amusement vain et inutile. A cecy *il n'est pas obligé d'obeir sur peine de péché* ; mais quand je luy dis par forme de *direction :* Mon enfant, vous devriez vous abstenir de jouer ; parce que je ne suis pas obligé de luy defendre le jeu quand il ne luy arrive de se passionner ou jurer que fort rarement, alors *il n'est nullement obligé* de s'en abstenir » (1).

Ceci montre clairement que lorsque S. François parle d'obéissance au confesseur sous peine de péché, il entend parler de l'obéissance qui est due au confesseur comme juge, et, dans ce cas, vrai et légitime supérieur. La soumission au directeur qui conseille n'est pas de l'obéissance, ou si le saint l'appelle ainsi, il la distingue par l'épithète *d'obéissance amoureuse.* Il dit en effet aux Visitandines : « Celles qui ne voudroyent pas s'assujettir aux conseils et à la direction contreviendroyent à l'obeissance amoureuse (2) ».

Mais qu'est cette obéissance amoureuse qui revient souvent sous la plume du saint? Il nous l'explique lui-même dans le *Traité de l'amour de Dieu :*

« Mais, notés, Theotime, que je ne traitte pas ici de l'obeissance qui est deüe a Dieu parce qu'il est nostre Seigneur et Maistre, nostre Pere et Bienfaiteur ; car cette sorte d'obeissance appartient a la vertu de justice et non pas a l'amour. Non, ce n'est pas cela dont je parle a present... l'amour de bienveuillance nous porteroit a rendre toute obeissance et sousmission a Dieu par election et inclination, voire mesme par une douce violence amoureuse, en consideration de la souveraine bonté, justice et droiture de sa divine volonté » (3).

Nous sommes dès lors, on le voit, en dehors de la question, du moment que par obéissance on n'entend plus la vertu se rattachant comme *pars potentialis* à la justice, mais bien une forme de la vertu de charité. Bien que les deux vertus nous portent à la conformité de volonté, il y a entre elles une différence essentielle : « Caritas facit homi-

(1) *Ibid,* p. 189, variante (g^1), au bas.
(2) *Ibid,* p. 189, texte.
(3) VIII, 2, p. 63.

nem cum Deo idem velle et idem nolle per modum amici; obedientia vero per modum subditi (1) ». La charité voit dans le frère, alors même qu'il serait aussi un supérieur, l'ami ; et considérant la volonté de l'ami comme la sienne propre, s'y conforme. L'obéissance au contraire voit dans celui qui commande, fût-il en même temps un ami, le supérieur ; et comme sujet, en accepte la volonté. En outre l'obéissance vise le bien de celui qui obéit ou de la communauté, non de celui à qui on obéit (2) ; la charité au contraire cherche l'avantage, non de celui qui aime, mais de l'aimé (3).

Pour conclure, si nous laissons de côté le *mot* d'obéissance employé souvent par le saint évêque de Genève, je crois que, en réalité, pour lui aussi, la soumission au directeur spirituel, quand elle n'est pas un acte de charité, se réduit à peu près à l'acceptation des conseils d'un ami. De fait il dit que le confesseur est un *guide* pour entrer et avancer dans la dévotion ; un *ami fidèle*, qui dirige nos actions de ses avertissements et de ses conseils ; avec lui nous contractons *une amitié* forte et douce, toute sainte et toute sacrée, toute divine et toute spirituelle ; c'est un *ange* descendu du ciel pour nous conduire, dans lequel nous devons avoir la même *confiance* qu'un fils dans ses parents (4). En un mot : « Prenes les *advis* qu'il vous donnera, avec grande simplicité et humilité : car Dieu qui ayme infiniment l'obeissance [ici celle qui répond à des avis et des conseils], rend souvent utiles les conseilz que l'on prend d'autruy, et surtout des conducteurs des ames (5) ».

(1) Caietanus, *In 2-2*, q. 104, a. 3.

(2) « Tunc dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune ». S. Thom., 1, q. 96, a. 45.

(3) « Le cœur amoureux ne reçoit pas le conseil [il avait dit au chapitre précédent que c'était le cas pour le précepte] pour son utilité, ains pour se conformer au desir de celuy qui conseille, et rendre l'hommage qui est deu à sa volonté ». *Tr. de l'Amour de Dieu*, VIII, 6, p. 75.

(4) *Introd. à la Vie dévote*, I, 4, p. 22.

(5) *Ibid.*, IV, 14, p. 328.

Mais si la soumission au confesseur en tant que directeur spirituel n'est pas un acte d'obéissance, à quelle vertu doit-on la rattacher?

Laissons maintenant de côté le cas que nous venons d'examiner à l'instant et où elle est un acte de charité. Suarez ne se pose pas, et par suite ne résout pas expressément, cette question; mais, en passant, à propos de la soumission qui précède le vœu fait entre les mains du confesseur, il dit que c'est un acte sans honnêteté intrinsèque particulière, mais inspiré par l'humilité ou quelqu'autre vertu semblable :

« Obedientia, quatenus est propriae voluntatis renuntiatio, et subiectio ad voluntatem alterius, alioquin iurisdictionem non habentis : hic actus per se spectatus ante promissionem non habet aliquam intrinsecam honestatem specialem, licet possit esse imperatus ab humilitate, vel ab alia simili virtute : per se tamen est utilis, ut homo convenienter dirigatur in exercitio virtutis, praesertim in via perfectionis. (1) »

Selon S. Thomas, c'est à la vertu d'humilité qu'appartient la *sujétion* à Dieu, et en considération de lui aux hommes : « Humilitas secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subicit » (2). Toutefois cette sujétion n'est pas ici sujétion d'une volonté à une autre; mais bien respect et révérence envers Dieu et tout ce qui est divin, où qu'il se trouve; et parce que l'humble trouve du divin dans tous les hommes qui l'entourent, voilà pourquoi il se fait petit en face de tous (3). Il compare sa petitesse avec la grandeur de Dieu et celle des hommes à

(1) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 20.

(2) *2-2*, q. 161, a. 1, ad 3.

(3) « Non debemus solum Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet... Et ideo per humilitatem debemus nos subicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud *I Petr.* 2,13 : *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum* ». *2-2*, q. 161, a. 3, ad 1.

qui elle a été communiquée et ce rapprochement lui inspire l'honneur et l'estime qu'il leur manifeste (1). J'admets donc qu'une semblable humilité soit une excellente disposition à la soumission envers le directeur spirituel ; mais il ne me semble pas qu'elle s'identifie avec elle. Ce sont, en effet, deux choses distinctes que de reconnaître par humilité l'excellence du directeur comme d'un autre homme, et de renoncer à ma volonté pour faire la sienne, c'est-à-dire de me soumettre à lui.

Peut-être pourrait-on dire que la soumission au directeur est un acte de la vertu de prudence, produit par le moyen de l'*habitus* acquis de docilité, lequel est, selon l'expression de S. Thomas, *partie intégrale* de cette même vertu de prudence. Pour que l'acte de la prudence soit parfait, il faut dans l'âme certaines qualités ou dispositions spéciales, entr'autres une qui nous fasse acquérir par le moyen de l'enseignement ces connaissances dont la prudence a besoin pour diriger les actes humains particuliers vers la fin dernière de la vie, et cette disposition est la docilité.

« Prudentia consistit circa particularia operabilia, in quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab aliis erudiri et praecipue a senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium... Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinae *susceptivus* (2). »

La prudence donc, non seulement nous pousse à demander des conseils, mais encore par le moyen de la docilité, elle nous rend prompts à les accueillir quand on nous en donne, et à les mettre en pratique. A cette docilité tous nous som-

(1) « Humilitas facit quod homo seipsum parvipendat, secundum considerationem proprii defectus... Alios honorat et superiores aestimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei ». *2-2*. q. 129, a. 3, ad 4.

(2) *2-2*, q. 49, a. 3.

mes naturellement aptes, mais chacun a besoin de l'acquérir par l'effort et l'exercice : « Docilitas... secundum aptitudinem quidem est a natura : sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam (1) ». Et si l'on considère attentivement les passages des anciens auteurs ascétiques qui parlent de la soumission au confesseur, même en lui donnant le nom d'obéissance, on verra qu'au fond ce qu'ils disent se réduit à accueillir docilement les suggestions d'un guide expérimenté et à les mettre en pratique : ce qui est précisément faire acte de prudence par le moyen de la docilité.

On pourrait dès lors tirer de ceci quelques conséquences pratiques. Le directeur spirituel n'est pas un supérieur qui commande, mais un ami qui conseille, *unus ex senibus*, comme veut S. Thomas, vieillard par le nom, par l'expérience et par la grâce d'état. Ses conseils donc ne peuvent se comparer aux directions d'un supérieur : celles-ci, nous l'avons vu, *font* la chose suggérée meilleure que son contraire, en vertu même de l'autorité, ce qui n'est pas le cas pour ceux-là.

On ne peut donc pas dire de la soumission au directeur ce qu'on dit de l'obéissance au supérieur, savoir qu'elle doit être *aveugle*, du moins en donnant à l'expression le même sens dans les deux cas. Le commandement du supérieur me représente certainement la volonté de Dieu touchant ce que j'ai à faire *hic et nunc* ; je ne puis en dire autant du conseil du directeur, dont la valeur dépend tout entière de la justesse des raisons sur lesquelles il s'appuie. Par suite, après avoir pris conseil d'un confesseur, je puis en consulter un autre ; bien plus dans les communautés re-

(1) *Ibid.*, ad 2.

ligieuses, l'Eglise exige un confesseur extraordinaire que tous puissent consulter librement. Si je doute de la capacité ou de la prudence d'un confesseur, je pourrai le laisser et m'adresser à un autre. Je ne pourrais au contraire, après avoir reçu un ordre d'un supérieur, en chercher un autre de même autorité pour voir s'il ne me donnera pas un ordre différent ; et je ne pourrais, là où il n'y a pas de péché manifeste, me soustraire à l'obéissance parce que j'ai des doutes, même fondés, sur la capacité ou la prudence du supérieur. Vis-à-vis du confesseur, il ne peut être question de soumission aveugle que dans un sens : à savoir que, si j'ai une fois prudemment choisi un directeur, la prudence même m'apprend encore à me fier à lui jusqu'au jour où j'aurais des preuves évidentes de son inaptitude ou de son inexpérience (1).

Enfin, supposé qu'on veuille appeler obéissance la soumission au directeur, on ne peut pas lui attribuer un double mérite, celui de la bonne œuvre qui nous est suggérée et celui qui est propre à la vertu d'obéissance : S. François de Sales le dit (2), et cela s'accorde bien avec la doctrine rapportée plus haut, mais ne semble pas pouvoir être accepté, sinon dans ce sens très large où obéissance deviendrait synonyme d'humble déférence.

(1) C'est en ce sens qu'il faut entendre, je crois, les paroles un peu exagérées peut-être du P. de La Reguera : « Facta iam electione magistri spiritualis, illi tota conscientia committenda est, illius dictis plenissima obedientia standum : et hoc, etsi defectu alterius, qui non sit eligibilis ad nutum, magister sit minus perfectus... Sicut enim electio directoris debet esse oculata et bene attenta : sic obedire iam electo debet esse coeco quodam modo : tam enim esset imprudens, qui ducem viae, medicum, magistrum, adhuc in rebus infimis eligeret, inscius illine fidere posset : quam qui iam electo fidere recusaret ». (*Op. et loc. cit.* § V. n° 76, p. 386).

(2) « Faites vous ordonner les actions de pieté, que vous devés observer, par vostre pere spirituel, parce qu'elles en seront meilleures et auront double grace et bonté : l'une d'elles mesmes, puisqu'elles sont pieuses et l'autre, de l'obeissance qui les aura ordonnees et en vertu de laquelle elles seront faittes ». *Introd. à la Vie dévote*, III, 11, p. 174.

Il nous reste à examiner brièvement l'hypothèse où la personne qui se soumet au directeur est liée par un vœu.

Et d'abord il y a le cas du religieux qui a fait vœu d'obéissance. Il est certain que ce vœu l'oblige uniquement envers les supérieurs de son Ordre, ou même envers Dieu, en tant qu'il commande par l'organe des supérieurs. Il n'oblige donc pas à l'observation des lois naturelles ou positives directement émanées de Dieu, ni des lois ecclésiastiques, ni des ordres reçus des parents : et bien moins oblige-t-il de lui-même à suivre la direction du confesseur qui n'est pas un supérieur. Toutefois, le supérieur, pouvant commander à son inférieur d'être prudent, peut aussi lui commander de recourir à la prudence d'autrui, par exemple de recourir à un directeur dans ses difficultés spirituelles, de lui ouvrir son âme, d'écouter ses conseils et de s'y conformer. Cependant, même dans ce cas, le directeur spirituel ne devient pas un supérieur qui commande, mais reste un ami qui conseille ; tout comme le supérieur qui, tenu par sa règle d'écouter dans certains cas déterminés les conseillers de sa maison, ne rend pas par là ces conseillers ses supérieurs et ne fait pas acte d'obéissance envers eux. Le directeur spirituel, en donnant ses conseils, détermine simplement la matière dans laquelle le pénitent doit obéir au supérieur ou à la règle. Le pénitent donc, en acceptant et suivant les conseils du confesseur, ne fait pas acte d'obéissance envers lui, mais envers le supérieur. « Si ergo promisi obedientiam Petro, et ipse iubet ut faciam quod Ioannes dixerit, seu voluerit, voluntas Ioannis habebit vim obligandi in virtute obedientiae promissae Petro, qui per eam quasi applicatur, ut compleatur praeceptum Petri, seu materia eius (1) ».

Ceci en théorie : en pratique, il faudra voir pour chaque ordre religieux ce qu'impose la règle ou le supérieur. Pour la Compagnie de Jésus, par exemple, la règle impose

(1) Suarez, *De Religione*, t. III, tract. 7, lib. 10, c. 11, n° 10.

d'avoir un confesseur stable (R. 6 du *Sommaire des Constitutions*), de lui ouvrir sa conscience (R. 40), de lui faire connaître toutes ses tentations (R. 41), tous les péchés commis (R. 7), les pénitences et austérités (R. 48) ; en d'autres termes, il est prescrit de recourir dans les nécessités spirituelles à la prudence du confesseur. Mais rien n'indique qu'il soit précisément imposé de se soumettre à ses décisions. Il y a bien la règle 49 (tirée de l'*Examen général*, IV, 32) qui dit : « Aegritudinis tempore non solum observare unusquique obedientiam magna cum puritate debet erga superiores spirituales, ut ipsius animam regant ; sed cum eadem humilitate erga medicos corporales et infirmarios, ut corpus eius regant : quandoquidem illi plenam ipsius sanitatem spiritualem, hi vero corporalem omnino curant. » Mais on peut se demander si par *superiores spirituales* il faut entendre les directeurs qui ne sont pas en même temps supérieurs. Rien ne le prouve, et il est certain que cette expression vise d'abord les supérieurs proprement dits auxquels les malades doivent obéir en ce qui regarde la récitation du Bréviaire, la célébration de la Messe, la réception des derniers sacrements, et choses semblables (1).

Pour ce qui est du « *vœu d'obéissance au confesseur* », Suarez, lui appliquant ce qu'il enseigne au sujet du vœu d'obéissance des religieux, pense, comme nous l'avons rappelé plus haut, que par ce vœu le pénitent constitue le confesseur son supérieur, lui conférant sur lui-même la *potestas dominativa*, par laquelle le confesseur peut véritablement commander et le pénitent faire véritablement acte d'obéissance (2). Mais cette opinion n'est pas acceptée par tout le monde : « Sicut enim non potest quis sibi praecipere quidquam aut semet punire vere et proprie, ita talem potestatem non videtur ipse posse alteri concedere in

(1) Cf. Ios. Dirckinck, S. J. *Exhortationes domesticae*, Ex. I, in reg. 49.

(2) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 24.

seipsum (1) ». Mieux vaut donc expliquer ce vœu comme Suarez lui-même l'explique dans l'hypothèse où ce serait le Souverain Pontife qui le ferait à son confesseur. « Non repugnat quod [R. Pontifex] voto se obliget ad aliquem operandi modum, quia talis obligatio Deo fit. Unde potest vovere non dispensare v. g. nisi ex tali vel tali consilio, vel ieiunare, orare, si Petrus v. g. expedire iudicaverit ; ergo etiam potest vovere operari iuxta voluntatem alicuius, quod est promittere obedientiam *de qua agimus*: quia haec obedientia non requirit iurisdictionem, sed fit quasi per applicationem materiae voti, ut supra explicavi, quae materia non habet repugnantiam cum dignitate Pontificis, ut explicat ratio facta (2) ». On ne devrait donc pas, en rigueur de termes, parler de vœu d'*obéissance* au confesseur, mais de *prudence* ou de *docilité au confesseur* dans les choses de la vie spirituelle.

Nous savons qu'un certain nombre de Saints ont fait un tel vœu. Sainte Thérèse le fit au P. Jérôme Gratien, Provincial des Carmes d'Andalousie (3). S. Alphonse de Liguori le fit à Mgr Thomas Falcoia, évêque de Castellamare (4) ; toutefois, il le considéra moins comme confes-

(1) Schiffini, *op. cit.*, n° 358, p. 615.

(2) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 3, n° 17.

(3) S. François de Sales le rappelle (*Introd. à la Vie dévote*, III, 11, p. 174).

Il est à noter que lorsque la Sainte parle de cet engagement que traducteurs et biographes appellent souvent *vœu*, elle emploie les mots de *propos* et de *promesse*, réservant celui de *vœu* pour son vœu d'obéissance religieuse dont elle parle au même endroit : « Je me proposai (propuse en mi) de suivre en tout son avis (parecer)... » « Je promis (prometí) de faire pendant toute ma vie tout ce qu'il me dirait, pourvu que ce fût pas contre Dieu, ni contre les prélats envers qui j'ai obligation ». Voir les trois notes spirituelles de 1575 où la Sainte parle de cet engagement dans Silverio de S. Teresa, *Obras de S. Teresa de Jesus*, t. 2, Burgos, 1915, n° 39-41, p. 67-71 et les deux premières (avec traduction) dans Bouix, *Lettres de Ste Thérèse*, t. 1, p. 274 et 463.

(4) Cf. Berthe, *Vie de S. Alphonse de Liguori*, l. I, c. 11, Paris 1900, t. 1, p. 111 : « Il s'engagea par vœu à ne pas lui désobéir, toutes les fois que sa volonté serait exprimée par un ordre formel ».

seur que comme arbitre dans les difficultés de sa fondation. Sur l'opportunité d'un tel vœu, il y aurait longuement à discuter. Sainte Thérèse, en le faisant, voyait bien difficultés et inconvénients, et fut hésitante. Sainte Jeanne de Chantal fut forcée par le confesseur qu'elle rencontra aussitôt après son veuvage, à se lier par un quadruple engagement, de lui obéir, de ne pas changer de confesseur, de tenir secret tout ce qu'il lui dirait, de ne pas parler de son intérieur à d'autres que lui : elle en souffrit horriblement (1).

Le P. de La Reguera déconseille ce vœu, surtout s'il devait être fait à un confesseur déterminé, et non aux confesseurs en général (2). Suarez semblerait moins sévère :

Satis ergo est quod prudenti iudicio, sive morali probabilitate talis persona apta et habilis existimetur, ut ei possit aliquis curam animae suae per specialem obedientiam committere. Regulariter autem tale votum securius fit respectu alicuius, qui pastoralem curam in Ecclesia habet... ut discreto confessori, quamquam tunc securius fortasse erit votum facere respectu huius vel illius personae in individuo, cuius virtus et prudentia probata esse potest, quam generatim respectu cuiuscumque confessoris (3).

On sait que S. Ignace a défendu aux confesseurs de son ordre de recevoir l'obéissance de qui que ce soit (4) ; et, bien qu'il ne prononce pas le mot de vœu, il semble qu'il faille le sous-entendre. Le saint voulait sauvegarder la pleine liberté de ses religieux pour aller partout où leurs supérieurs les enverraient ; aussi, comme il a refusé

(1) *Mémoires* de la Mère de Chaugy, I, 11, Paris, 1874, p. 44.

(2) « Alterum hic adnotandum est, non expedire, ut confessor, aut magister spiritualis admittat aliquem, vel aliquam, se voto ligare, ut ipsi praestet obedientiam. Et hoc esset magis absonum, si obligatio esset ad hunc numero confessorem, vel directorem, cum exclusione aliorum ». *Op. et loc. cit.*, § III, n° 47, p. 380.

(3) *De Religione*, vol. III, tract. 7, lib. 10, c. 1, n° 24.

(4) « Particularem personarum, praesertim faeminarum, curam nemo suscipiat : et quamvis confessarius pro suo munere in vita spirituali poenitentem instituat, nullius tamen obedientiam admittat ». (*Const.* p. III, c. 3, § 5, et *Reg. 19 Sacerd.*).

de les laisser lier par la direction ordinaire des religieuses, il ne veut pas entendre parler davantage de les laisser se charger *ex officio* de tel pénitent en particulier, avec engagements réciproques (1). On pourrait toutefois concevoir le vœu fait par le pénitent seul, de s'adresser au confesseur et d'en suivre les conseils, même dans le cas où celui-ci, conformément à sa règle, n'aurait pas accepté de recevoir un tel vœu. Dans ce cas, l'exercice seul du vœu dépendrait du confesseur qui pourrait le rendre impossible en refusant de donner des conseils, ce qui en supprimerait la matière (2).

Je terminerai ces quelques notes en revenant sur la réflexion qui les a commencées. Qu'on appelle la soumission au confesseur comme on voudra et qu'on en donne la notion qui paraît la plus exacte, il est certain que, pourvu qu'on reste dans les bornes de la prudence, elle est souverainement utile à toute vie intérieure, et je crois que personne ne trouvera exagérées les paroles de S. Vincent Ferrier : « Il faut savoir que celui qui a un directeur auquel il obéit sans réserves en toutes choses, petites et grandes, parviendra à la perfection bien plus facilement et plus vite qu'il ne pourrait le faire tout seul, même avec une intelligence très vive et des livres savants en matière spirituelle. Bien plus, jamais le Christ n'accordera sa grâce, sans laquelle nous ne pouvons rien faire, à celui qui ayant à sa disposition un homme capable de l'instruire et de le diriger, néglige ce secours, persuadé qu'il se suffira à lui-même et trouvera seul ce qui est utile au salut (3). »

Rome Ottavio Marchetti, S. J.

(1) Suarez, *De Religione*, vol. IV, tract. 10, lib. 9, c. 8, n° 17.
(2) *Ibid.*, c. 2, n° 11.
(3) *Traité de la Vie Spirituelle*, II, 1, Trad. Bernadot, S. Maximin, 1918, p. 35-36.

NOTES ET DOCUMENTS

UN SERMON DE SAINT AUGUSTIN SUR LE PRÉCEPTE DE LA CHARITÉ

L'édition bénédictine des sermons de saint Augustin (1) travail solide et sagace, justement admiré comme l'un des chefs d'œuvre de l'ancienne critique (2), n'est, dans sa disposition extérieure, que l'assemblage systématique des collections traditionnelles, recouvrées successivement depuis l'entreprise d'Amerbach (Bâle 1494). Nous nous appliquons maintenant à démonter ce mécanisme complexe, dans le dessein d'en connaître mieux les pièces. Il est aisé de distinguer les dix ou douze recueils principaux qui forment l'appui de l'ensemble (3). L'avantage de cette enquête est de faire apparaître quelques groupes particuliers, représentés parfois par un seul manuscrit, et qui apportent de l'inédit. Une précieuse série de cette espèce a été retrouvée naguère

(1) Tome V des *Opera*, paru en 1683 (réimprimé par Migne, *Patrol. lat.*, XXXVIII et XXXIX, 1845, 1861, 1865) ; il y faut joindre la liste critique et les *Addenda* du tome XI. Le mérite en revient surtout à deux excellents ouvriers, D. Thomas Blampin et D. Pierre Coustant.

(2) Ceci dit par rapport à la critique philologique, plus minutieuse, point toujours supérieure, — dont les méthodes se sont élaborées au cours du dernier siècle, tout d'abord à propos des ouvrages de l'antiquité profane (Lachmann, 1793-1851, est le représentant éminent, sinon le fondateur, de cette école) ; puis, de proche en proche, en prenant pour texte les écrits chrétiens.

(3) Je fais grâce du détail au lecteur ; cette documentation appartient à un travail d'ensemble sur les recueils d'homélies latines jusqu'au douzième siècle.

à Wolfenbuttel, ne donnant pas moins de vingt-huit discours authentiques de l'évêque d'Hippone qui n'avaient pas encore été publiés (1). Dans un manuscrit de Marmoutiers, rédigé au IXe siècle et portant aujourd'hui le n° 279 à la Bibliothèque municipale de Tours, s'est conservé, parmi des lettres de saint Jérôme et des homélies de Maxime (2), un petit groupe assez original dont le meilleur élément n'est pas imprimé, que je sache (3). C'est un beau développement, quelque peu inattendu, sur le précepte essentiel de la charité, à propos de l'embarrassante remontrance de l'Épître de saint Jacques : « Quiconque observe la loi dans son entier, s'il pèche en un point, devient coupable pour tout le reste. »

La question d'authenticité ne se pose même pas, à mon avis ; il n'est que de lire — et de comparer avec ce qu'on a lu déjà. La marque augustinienne est fort apparente, tant sur le mouvement du style, si je puis dire, que sur le train des idées. Toutefois, pour ne laisser aucun doute à cet égard et contenter les esprits ou trop difficiles ou mal au courant des habitudes du grand homme, je demande la permission de fournir quelques précisions. C'est même toute la glose que je crois bon d'ajouter à cette publication, — après avoir donné un court résumé du morceau, si ceci doit en faciliter l'intelligence.

La doctrine offerte n'a rien d'ailleurs qui soit nouveau ni extraordinaire : forte et fruste tout à la fois, délectable dans sa simplicité robuste à ceux qui ont le goût de l'antiquité. Je ne sais pas, pourtant, si le docteur de l'amour et de la grâce a jamais mieux exprimé ses convictions chré-

(1) Cf. *Sancti Aureli Augustini tractatus siue sermones inediti* (éd. G. Morin, Campodini et Monaci 1917, et d'autre part, sans dédicace, Turici 1918) ; l'édition comprend quatre autres sermons de saint Augustin, connus jusqu'alors imparfaitement (Aug. CIV, CCXIII, CCCII et le n° CIII de Mai), en outre huit sermons non augustiniens.

(2) On trouvera une description du volume, à peu près exacte, dans le *Catalogue général (Départements)*, t. XXXVII, 1, 1900, p. 201 ss.

(3) Fol. 91 à 149. Voici la suite des pièces, dont quelques-unes sont fort rares : sermons CLI, CCLIV § 1-4 (sermon de Carême, mal édité par les Mauristes, et en fait sans manuscrit), LX § 1-6, CCXLII, CCXLIII ; le *libellus adversus Fulgentium donatistam* (*P. L.* XLIII, 763 : dialogue composé en Afrique, vers 420, autour d'un traité de ce Fulgence sur le

tiennes, et l'immense charité dont il était lui-même rempli, que dans ces pages destinées tout d'abord à un auditoire de simples. Est-il besoin de rappeler que l'Augustin des sermons est celui que, l'unique livre des *Confessions* mis à part, les admirateurs d'Augustin préféreront toujours ? On verra surtout ici comment, pour discuter une ordinaire question de morale — en termes propres, un cas de conscience — il fait appel, sans hésiter, au principe fondamental de la religion révélée. La morale, pour lui, confine à la mystique ; de celle-ci, il fait l'âme de celle-là.

*
* *

La « sentence » de l'Apôtre est effrayante, qui proclame l'obligation d'observer toute la loi. Mais il faut se souvenir que Dieu est un juge miséricordieux, pour les miséricordieux du moins ; nous le savons d'ailleurs (§ 1).

Reste pourtant à expliquer le texte de saint Jacques. Faudra-t-il dire que tous les délits sont pareils ? le vol aussi grave que l'homicide ? Que si l'on commet un seul délit, par exemple un vol, sera-t-on coupable de tous les autres ? Il y a là une difficulté à trancher. Mais, quoi qu'il en soit de la solution proposée, il convient de noter que saint Jacques, aussitôt après, recommande les œuvres de miséricorde ; ceci, au moins, est clair (§ 2).

Le Décalogue comprend, selon son nom, dix préceptes généraux auxquels se ramène la multitude des autres. Ces dix préceptes eux-mêmes se laissent réduire à deux. Car trois sont relatifs à Dieu, sept à l'homme. Si on les observe tous, cela revient à aimer Dieu et le prochain, et donc à accomplir toute la loi. Finalement en effet, la charité résume tout, la double charité ; mais la charité parfaite et intime (§ 3).

baptême, comme l'a montré P. Monceaux ; la récente édition de Petschenig, 1910, meilleure que celle des Mauristes est encore insuffisante) ; sermon LXXI ; le sermon inédit sur la charité (fol. 126 v.-129 v.) ; sermons IX, CXLII ; fragments du *Contra Iulianum*, IV § 1-2 (*P. L.*, XLIV, 737) ; sermons LX § 1-7 (avec finale particulière), CCCXLIII (connu seulement, d'autre part, grâce à une collection, aujourd'hui perdue, de la Grande-Chartreuse et au « Chrysostome » latin), XXII, LXX, *App.* LXV. Je n'ai pas le loisir de montrer ici pourquoi cette série peut avoir été composée en Afrique au cinquième siècle, puis transportée en Italie, lors de l'invasion vandale.

Donc il y a deux préceptes, alors qu'en fait l'objet de l'amour est triple : Dieu, le prochain, nous-mêmes. Pourquoi ? Parce qu'il est inutile de commander à l'homme de s'aimer, et aussi parce que l'homme ne s'aime bien, selon l'ordre, qu'en aimant Dieu parfaitement. En effet, quant à ce dernier point, si l'on s'aime soi-même pour soi-même, indépendamment de Dieu, on ne réussit qu'à se perdre, tel l'enfant prodigue. Mais comme l'enfant prodigue encore, on se retrouve en revenant à Dieu. Car Dieu, qui est le bien essentiel, donne le bonheur à ceux qui s'attachent à lui. Et d'autre part, si l'on s'aime vraiment en Dieu, il reste à presser le prochain d'aimer Dieu de même ; il ne s'agit plus ici de partager, comme dans le cas d'une fortune matérielle (§ 4).

La suite de cet enseignement sur la charité fondamentale, c'est que, si l'on manque à la charité, on est coupable de tout, comme dit saint Jacques. Mais il faut noter qu'on est plus ou moins coupable, suivant la nature du manquement. Tous les pécheurs violent la charité essentielle. Celle-ci, en effet, exclut le péché, quand elle est parfaite. Il est vrai, du reste, que cette absence de péché ne sera, normalement, qu'après la mort. Les péchés moindres comme les péchés graves sont donc contraires à la charité, et en ce sens tous les pécheurs sont « coupables de tout », encore qu'ils soient plus ou moins coupables (§ 5).

Les fidèles, innocents en vertu de leur baptême, mais coupables de péchés moindres par suite de l'humaine fragilité, ont le moyen de sortir de cette infériorité fâcheuse, en pratiquant la miséricorde. Ainsi se peut-on purifier journellement (§ 6).

Notamment, il faut pardonner les injures. Sinon, on ne fait de tort qu'à soi-même. Rien ne sert de s'enfoncer dans le sentiment du tort qu'on a reçu du prochain ; en réalité, on est seulement victime du mal profond, mortel, qui réside en nous, au lieu de céder à la grâce du Christ qui nous sauve. Car le Christ est le bon Samaritain qui nous ramasse, panse et guérit (§ 7).

Le bienfait du salut, il est procuré par les ministres de l'Église, qui vivent eux-mêmes de ce bienfait, et ne font rien d'eux-mêmes. A tous, en effet, le même devoir est im-

posé : l'amour de Dieu et du prochain ; de même que tous ont pour terme le même royaume (§ 8) (1).

*
* *

SERMO EIVSDEM SANCTI AVGVSTINI DE EPISTOLA IACOBI VBI AIT : QVICVMQVE TOTAM LEGEM SERVAVERIT, OFFENDAT AVTEM IN VNO, FACTVS EST OMNIVM REVS.

1. Terribilis lectio ante psalmum sonuit in auribus nostris, quoniam *quicumque totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* In tanto ergo periculo quis non clamet : *Miserere nostri Domine, miserere nostri?* Non enim subtracta eius misericordia, nos ipsum periculum commemorare uehementius et uehementius commendare poterimus. *Ne intres in iudicio cum seruo tuo,* ait quidam, sanctus licet, sed tamen homo. *Ne intres in iudicio cum seruo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens.* Noluit ergo secum intrare in iudicium. *Iudicium* autem *sine misericordia illi qui non facit misericordiam.* A contrario intellegamus aliam sententiam et uideamus ubi spem ponere debeamus. Si enim *iudicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam,* proculdubio iudicium cum misericordia illi qui facit misericordiam. Hanc sententiam Iacobus apostolus protulit, ex cuius epistola eadem lectio terribilis recitata est, quia *iudicium sine misericordia illi*

2. Iac. II, 10. (Cf. Aug. Ep. CLXVII, 3, 21 ; de même Vulgate, à part qu'on y lit : *quicumque autem t* ; cf. Aug. Ep. CLXVII, 1, 3, 10). 7. Ps. CXXII, 3. 9, 11. Ps. CXLII, 2 (de même *ne* et *quoniam* Aug. in Ps. CXLII, § 6, au lieu de *non* et *quia* ; mais, à s'en tenir au texte édité, l'Enarratio a *iudicium*, comme dans la tradition romaine ; cf. Aug. Ep. CLXVII, 20, où *iudicio* pourrait bien être la leçon primitive, malgré Goldbacher). 15. Iac. II, 13 (*facit*, comme dans la plupart des mss. d'Ep. CLXVII, 19, est la leçon « sixtine » ; la « clémentine » est *fecit* ; White tient *fecerit* pour celle

(1) La copie du manuscrit de Tours a été établie au neuvième siècle, plus précisément pendant la première moitié de ce siècle, d'après le menu style caractéristique de l'école de Tours. Tout le texte a été revisé par un lecteur contemporain, qui paraît avoir eu l'archétype sous les yeux. C'est ce correcteur qui, presque partout, a ponctué ; je n'ai pas toujours suivi ni noté ses indications qui sont ordinairement correctes. Il était certainement doué d'intelligence, et ses retouches, justifiées ou non, valaient la peine d'être relevées. L'*apparatus* est fait de ces détails. L'édition elle même offre peu de difficultés d'ordre textuel.

20 *qui non facit misericordiam.* Hanc uero a contrario quam nos diximus : Iudicium cum misericordia illi qui facit misericordiam. Dominus expressit ubi ait : *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Spes est ergo in Dei misericordia, si ab opere misericordiae non sit arida nostra mi-
25 sericordia. Quid quaeris a Domino? Misericordiam. *Date et dabitur uobis.* Quid quaeris a Domino? Indulgentiam. *Dimittite et dimittetur uobis.*

2. Verumtamen quaeri solet quomodo accipiendum sit : *Quicumque totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus*
30 *est omnium reus.* Metuendum est enim et cauendum ne arbitremur furem homicidae aut adultero comparandum. Error quippe iste periculosus est et molestus. Multum interest inter furtum et homicidium. Sed opponitur nobis : Certe ergo *qui totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium*
35 *reus.* Seruat se ab homicidio, seruat ab adulterio, seruat a falso testimonio, seruat ab idolatria, seruat a quolibet damnabili sacrilegio. Furatus est. Iam tenebitur et homicida et adulter et falsus testis et idolatres et sacrilegus, quia furtum fecit? Non. Certe ergo qui in uno offendit <non> factus est omnium reus.
40 — Exponens autem hoc ipsum, idem apostolus cuius epistola est subiunxit atque ait : *Qui enim dixit : Non mechaberis, dixit et : Non occides. Quodsi non occidis, mecharis autem, factus es transgressor legis.* Hoc periculum cum ante oculos posuisset omnesque tremuissent, uelut consolaturus adiunxit : *sic loqui-*
45 *mini et sic facite, sicut per legem libertatis incipientes iudicari. Iudicium enim sine misericordia illi qui non facit misericordiam.* Siue ergo nodum quaestionis huius explicare possimus siue conatus noster difficultati eius fortasse subcumbat, et aut vir cogitare digne non possim quod dicam aut forte dicere quod
50 potuero cogitare, feruete in operibus misericordiae. Hoc planum est, hoc apertum est, hoc non expositore indiget, sed auditore atque factore. Tamen etiam illud aperire utcumque conabor. Adiuuet nos apud deum oratio uestra. Tempus quidem

de l'ancienne Vulgate). 22. Mat. V, 7. 25. Luc. VI, 38. 26. Luc. VI, 37 (de même *dimittetur u.* Aug. Ep. CLXVII, 19, conformément à la tradition africaine ; au ctr. *dimittemini* dans les textes « européens » et la Vulgate) ; voir de même ci-dessous l. 212. 41. Jac. II, 11 (de même Aug. Ep. CLXVII, 3 ; au contraire Vulgate, d'accord avec le texte grec, donne : *Quod si non moechaberis, occides autem...*). 44. Iac. II, 12-13[1] (de même Aug. Ep. CLXVII, 19 ; Vulgate est conforme, à part *fecit* (13[1]), leçon « clémentine », remplaçant *facit*, leçon « sixtine », tandis que *fecerit* serait le vrai texte d'après White) ; voir encore ci-dessous l. 195,

audiendi est, non orandi ; sed si quod dicturus sum a Deo
55 expectatis, oratis.

3. Lex multa praecepta continet, et quidem illa lex quae Decalogus dicitur decem praecepta habet. Decem uero praecepta quasi generalia sunt, quo cuncta cetera innumerabilia referantur. Verumtamen, quomodo praecepta cetera quae uidentur
60 innumerabilia ad istam paucitatem decem numeri redigantur, infinitum est disputare. Hoc sane modo, quantum Dominus adiuuat, demonstrare poterimus <ista decem ad duo referri> quo modo cetera praecepta omnia ad ista referuntur, — quod dixi disputare esse operosissimum. Ita ista decem ad duo
65 referuntur. Decem uero ista quippe sunt. De uno deo colendo, alio non colendo, unum praeceptum ibi est : *Non facies tibi idolum nec cuiusquam similitudinem neque quae in caelo sursum neque quae in terra deorsum. — Dominus deus tuus dominus unus est.* Secundum praeceptum est : *Non accipies in uanum*
70 *nomen domini dei tui.* Tercium praeceptum est : *Obserua diem sabbatorum.* Ista tria praecepta ad Deum pertinent. De sabbati obseruatione quasi superfluum est aliquid docere christianum. Immo non solum superfluum est, sed hoc s<t>olidum est. Nam illa umbra est. A seruilibus enim operibus populus sabbato
75 prohibetur. Nos numquid non prohibemur a seruilibus operibus ? Audi Dominum : *Omnis qui facit peccatum seruus est peccati.* Tamen idipsum, ut peccatum non faciamus, a Deo sperare hoc est sabbatizare. Ideo enim scriptum est : *Deus requieuit in die septimo ab omnibus operibus suis.* Deus requieuit, Deus
80 te requiescere facit. Vt enim requiesceret Deus, ubi laborauit qui cuncta uerbo creauit ? — Ergo tria ista ad Deum pertinent. Septem cetera ad hominem pertinent : Honora patrem et matrem, non mechaberis, non occides, non falsum testimonium dices, non furaberis, non concupisces uxorem proximi tui, non concu-
85 pisces rem proximi tui. Si diligis Deum nec alterum colis nec

211. 52. Cf. Iac. I, 22-25. 66. Ex. XX, 4 ; Deut. V, 8 ; et cf. Lev. XXVI, 1 (citation analogue dans les Quaest. in Heptat. II, q. LXXI, 1 et 2 ; Vulgate diffère). 68. Deut. VI, 4 ; et cf. Ex. XX, 2 (rapprocher la citation de Serm. IX, 3). 69. Ex. XX, 7 ; Deut. V, 11 ; Lev. XIX, 12 (semblablement dans Serm. VIII, 3 et 14 ; IX, 3 ; CCXLVIII, 4 ; CCL, 3 ; Ep. LV, 20 ; Vulgate emploie des synonymes : *assumes, usurpabis, pollues*).

70. Deut. V, 12 (LXX ; cf. Ex. XX, 8, qui est le texte cité dans Serm. VIII, 4). 76. Ioa. VIII, 34 (Vulg.). 78. Gen. II, 2 (de même *ab omnibus operibus suis quae fecit* : Gen. ad litt. IV, 1 ; Serm. IX, 6 ; CXXV, 4 ; Civ. Dei XII, 30, 4 ; Contra Adim. II, 1 ; Ep. LV, 19 ; au contraire, Vulgate : *ab universo opere quod patrarat*). 82. même suite et même teneur des « commandements » dans Serm. VIII, 4-11 ; IX, 7 ; CCXLVIII, 4 ;

nomen eius in uanum accipis et ei sabbatizas ut in te requiescat cum te requiescere facit, — si autem diligis proximum et honoras parentes et non mecharis et non occidis et neminem falso testimonio ledis et nemini furtum facis et nullius uxorem concupiscis et nullius rem concupiscis,— <si>c per hoc *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua* et *diliges proximum tuum tamquam teipsum*. In his duobus praeceptis tota lex impletur et prophetae. Audi et apostolum : *Plenitudo*, inquit, *legis caritas*. Non te misit in multa, nec in decem nec in duo. Vna caritas totum implet. Sed ipsa caritas gemina est, in Deum et in proximum. In Deum, quantum? Ex toto. — Quo toto? Non enim aure et naso et manu et pede. Vnde diligi potest ex toto? Ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex toto quod in te uiuit, diliges fo<n>tem uitae. — Si ergo ex toto quod in me uiuit diligere debeo Deum, quid mihi relinquam unde diligam proximum? — De proximo enim diligendo cum tibi praeciperetur, non tibi dictum est : *Ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente ;* sed : *Tamquam teipsum*. Deum ex toto te, quia ille est melior te ; proximum tamquam te, quia hoc est quod tu.

4. Duo sunt ergo praecepta. <At>tamen tria sunt diligenda. Praecepta duo sunt data : Dilige deum et dilige proximum ; tria tamen uideo diligenda. Non enim diceretur : *Et proximum tamquam teipsum*, nisi diligeres et teipsum. Ergo si tria sunt diligenda, quare duo sunt praecepta? — Quare? Accipite. Non iudicauit Deus monendum te ut diligas te. Nemo est enim qui non diligat se. Sed quoniam multi male diligendo se perdunt se, dicendo tibi ut diligas deum tuum ex toto te, ibi tibi data est regula quemadmodum diligas te. Vis diligere te? Dilige Deum ex toto te. Ibi enim inuenies te ne in te perdas te. Si te in te diligis, casurus es et a te, et multa quaesiturus es praeter te. Vnde ab illo capite omnia mala est apostolus exortus, ubi ait : *Erunt enim homines se ipsos amantes*. Ecce elegisti amare te. Videamus si remanes uel in te. Falsum est. Non ibi remanes. A Deo lapsus, et abs te laberis. Ibi est enim firmamentum. Ibi

CCL, 3 : cf. Ex. XX, 12-17 ; Deut. V, 16-21 ; Mt. XIX, 18-19. 90. Mt. XXII, 37 (Deut. VI, 5). 92. Mt. XXII, 39 (Lev. VII, 12) ; de même *tamquam*, au lieu de *sicut* (Vulgate), dans Serm. VIII, 13 ; IX, 7 ; CXXVI, 10 ; CXLIX, 18 ; CCCLXXXV, 1. 93. Cf. Mt. XXII, 40 ; en fait, c'est bien une citation, mais partout ailleurs, autant que je puis voir, si Augustin emploie de même *praeceptis* et *tota* (au lieu de *mandatis* et *universa* de Vulgate), il dit : *pendet* (Vulgate). 94. Rom. XIII, 10 (de même *caritas* : Serm. CXXVI, 10 ; in Ep. Ioa. V, 7 ; X, 5 ; Exp. Rom. 48 ; Exp. Gal. 44 ; Vulgate a *dilectio*) ; même texte ci-dessous l. 163 et 189. 118. II Tim.

herere debuisti, illum tibi facere locum munitum et domum refugii. Nunc uero uinculum amoris tui relaxasti uel dirupisti ab illo ad te ; non remanes nec in te. Audi denique ipsum apostolum. Cum dixisset : *Erunt enim homines seipsos amantes,* continuo subiecit : *Amatores pecuniae.* Nonne dixi quia non eras remansurus uel in te ? Numquid pecunia tu es ? Ecce et a teipso peristi, qui a Deo recessisti. Quid restat nisi ut effundas totum patrimonium mentis tuae cum meretricibus uiuens prodige, id est cum libidinibus et diuersis cupiditatibus, et ab egestate porcos pascere compellaris, id est, quia te possedit inmunda auaritia, pascantur de te inmunda daemonia ? Sed ille filius, perpessus inopiam et fame contritus, reuersus ad semetipsum dixit. — Reuersus ad se ; quia perierat a se et in se inuenit se inopem, ubique felicitatem quaesiuit et nusquam inuenit. — Reuersus ad semetipsum, quid dixit ? *Surgam et ibo.* — Quo ibo ? *Ad patrem.* Iam ad se reuersus. sed adhuc iacens. *Surgam et ibo.* Non iaceam, non remaneam. — Ergo constituta est tibi regula quemadmodum te diligas. Dilige meliorem te, et dilexisti te. Sed meliorem dico natura, non uoluntate. Multi enim homines inueniuntur meliores te uoluntate, sed solus Deus natura : creator, institutor, factor a nullo factus. Ibi te fige. Intellege aliquando et dic : *Mihi autem.* Quid *mihi autem* ? *Adherere bonum est.* Quare hoc ? Adtende. Quid supra dixit ? *Perdidisti omnem qui fornicatur abs te.* Quia ergo perdidit omnem qui fornicatur ab eo, inuenisti te. *Mihi autem adherere Deo bonum est,* hoc est non fornicari a Deo, non me tollere a Deo. Vis uidere autem in hac re quid tibi promittatur ? *Qui autem adheret Domino unus spiritus est.* — Haec est ergo dilectio tua uel dilectio tui, id est dilectio qua te diligis ut Deum diligas. Iam committo tibi et proximum, quem diligas tamquam teipsum. Video enim quia coepisti diligere teipsum. Quem diligis ergo tamquam teipsum, duc quo duxisti teipsum. Si enim aurum diligeres et aurum haberes et proximum tuum diligeres tamquam teipsum, diligendo diuideres quod habebas et faceres eum auri tui participem. Sed diuidendo minus haberetis ambo. Quare non ergo illum possides ubi nullas cum coherede patieris augustias ? Quantumcumque potueris persuadere, quotquot potueris inuitare, uocare, cogere

III, 2 (Vulg.). 121. Cf. Ps. LXX, 3. 122. Cf. Ps. XXX, 3.
124. II Tim. III, 2 ; de même Tract. Ioa. CXXIII, 4, au lieu de *cupidi* (Vulg.).
128 etc. Cf. Luc. XV, 13, 15, 17. 135. Ib., 18 (Vulg.).
142. Ps. LXXII, 28. 144. Ib. 27 (de même, *omnem* etc. dans tous les anciens témoins de la tradition « gallicane », et c'est aussi la leçon du psautier africain de Vérone ; rapprocher Aug. Serm. CXLII, 3 et Enar. Ps.

ad diligendum Deum. et omnibus totus est et singulis totus est.
160 5. Dilige ergo Deum, et dilige proximum tamquam teipsum. Video enim quod diligis teipsum, quia diligis Deum. Caritas radix est omnium operum bonorum. Sicut enim radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium bonorum caritas. *Plenitudo* ergo *legis* est *caritas*. Cito ergo dico : Qui offendit
165 caritatem, *factus est omnium reus*. Qui enim radicem ipsam offendit, quid arboris inoffensum relinquit? Quod ergo facinus! Qui offendit caritatem *factus est omnium reus*. Omnino uerum est. Sed aliter offendit caritatem fur, aliter adulter, aliter homicida, aliter sacrilegus, aliter blasphemus. Eandem caritatem
170 omnes offendunt, quia ubi est plena et perfecta caritas nihil potest esse peccati. Sed ipsa est quae in nobis crescit, ut aliquando perficiatur et ita perficiatur ut non sit ulterius quod addatur. Quando ita perfecta fuerit ut non sit ulterius quo crescat, non sit ulterius quo cumuletur, nulla erunt peccata.
175 Sed ubi hoc erit, nisi quando absorbebitur mors in uictoriam? Ibi enim dicetur, quia nullum erit omnino peccatum : *Vbi est mors contentio tua, ubi est mors aculeus tuus ?* Vbi est? Ecce non est. Ecce iam non pungis, non sternis. *Vbi est mors aculeus tuus ?* Et quid est : *Vbi est aculeus tuus ?* Audi exponentem :
180 *Aculeus autem mortis est peccatum.* — Ergo, fratres, qui committit minora peccata *omnium reus est*, et qui committit maius aliquod et criminosum peccatum *omnium reus est*. Sed ille magis reus est, ille minus reus est ; tamen ambo omnium rei, ut in diuersitate peccatorum non quaeratur nisi maius et minus. Fecit
185 furtum. Si haberet caritatem, non faceret furtum. Nam : *Non adulterabis*, ait apostolus, *non homicidium facies*, *non furaberis*, *non concupisces*. Et si quod aliud est mandatum, in hoc sermone recapitulatur : *Diliges proximum tuum tamquam teipsum*. Dilectio proximi malum non operatur. *Plenitudo* autem *legis est*
190 *caritas*. Ergo et qui facit furtum *omnium reus est*, quia caritatem lesit ; et qui facit adulterium *omnium reus* <*est*>, quia caritatem lesit. Quómodo enim non omnia uiolauit qui radicem lesit? Sed ille minus lesit, ille magis lesit.

6. Tamen et ille qui minus lesit non sit piger. *Iudicium enim*
195 *sine misericordia illi qui non facit misericordiam.* Dimissa sunt

LXXII, 33). 147. I Cor. VI, 17 (Vulg.). 161. Cf. I Tim. VI, 10.
176. I Cor. XV, 55 ; de même *contentio, aculeus*, dans Serm. CLXIV, 10 et Enar. Ps. CXLVIII, 4, en regard de Vulgate : *uictoria, stimulus* (dans Op. imp. Iul. IV, 40, Aug. a reçu *uictoria*). 180. Ib. 56 (Vulg. : *stimulus*). 185. Rom. XIII, 9 ; de même *homicidium facies* (au lieu de Vulg. *occides*) : Doct. christ. I, 32 ; Exp. Gal. 45 ; Enar. Ps. XXXII (2), 5 ; Discipl. christ. 5 ; C. Faust. XV, 4 ; Sp. et litt. 29 et 36 ; Gr. et lib. arb. 33.

omnia peccata fidelibus baptizatis. Nullum omnino relictum est quod non illa sanctificatio prius ademerit et extinxerit. Verum est. Quis dubitat? Sed si tunc de corpore migraretur, continuo innocentia, ut coepta fuerat, permaneret. Quia uero hic uiuitur, deleta est iniquitas, sed manet infirmitas. Per cuius infirmitatis et quodammodo fragilitatis humanae quasdam tenuissimas rimulas intrat de pelago quod confluat in sentinam. Non admisit homicidium. Euasit naufragus fluctum. Sed nescis quia obruit sentina neglecta? Propter fluctus ergo maiores et propter quoslibet inrepentes umores baptismi sacramentum totum abluit; propter fragilitatem autem nauis huius quae longo pelago fertur et temptationibus tamquam tempestatibus agitatur, quia necesse est, quaedam, quamuis minora, peccata subrepant, datum est alterum remedium, quia non poterat dari alterum baptismi sacramentum. Illud est unum hoc cottidianum quod paulo ante dixi : *Iudicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam. Date et dabitur uobis, dimittite et dimittetur uobis.* Et quodammodo in orationibus uestris a cottidianis leuibus minoribusque peccatis cottidie purgamini, si ex animo dixeritis, si ueraciter dixeritis, si fideliter dixeritis : *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

7. Si non dimittis aduersario tuo, tu tibi es aduersarius. Vis uidere quantum intersit? Verbi gratia, ille te lesit auferendo pecuniam ; tu te fraudas non merendo indulgentiam. Postremo dicturus es : Multum seuit, sanguinem meum quaerit. — Ille, sanguinem carnis tuae ; tu, mortem animae tuae. — Non ignosco, inquis ; multum me lesit, multum mihi aduersarius fuit. — Peior tibi es. — Non ignosco. — Rogo te : ignosce, dimitte. — Sed non me rogat. — Tu pro illo roga. — Prorsus non ignosco. — Litigare uis, et nescis cum quo debeas. Litigare amas ; redi ad te, irascere ; sed noli peccare. Tibi irascere, ut non pecces. In te sevi, te castiga. Habes intus quod domes, et dormis. Adtendis cum quo litiges foris uicinum tuum, consortem tuum, socium tuum, conpossessorem tuum. Illam non adtendis, non uides aliam legem in membris tuis repugnantem legi mentis tuae et captiuantem te in lege peccati quae est in membris tuis. — Sed expoliauit me. — Captiuus traheris, et expoliatori irasceris. Agnouisti te, uidisti ubiuis. Cognouisti captiuatorem, exhibe te pugnatorem, quaere redemptorem ; sicut et ille ipse cum dixisset : *Captiuum me ducentem in lege*

215. Mt. VI, 12. 226. Cf. Ps. IV, 5. 235. Rom. VII, 23-25 ; de même *captiuum me ducentem* (au lieu de *captiuantem*, Vulg.) : Ep. CLVII, 16 ; Enar. Ps. XXX (2), 6 ; LXX (1), 2 ; (2), 1 ; LXXXIII, 9 ; LXXXIV, 4 ;

peccati quae est in membris meis, — Infelix ego homo, inquit, *quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum*. Sed quis inuocat gratiam, qui suam non uidet poenam? Intellege ergo, uide quo traheris. —
240 Sed delectat me iustitia? — Scio quia delectat. Condelectaris enim legi Dei secundum interiorem hominem, sed uides aliam legem in membris tuis. Condelectaris legi Dei; alia est lex in membris tuis. Hac uiuis; hac moreris. Semiuiuum te latrones in uia dimiserunt; sed iam a transeunte et
245 misericordi Samaritano iacens inuentus es. Infusum est tibi uinum et oleum : sacramentum Vnigeniti percepisti. Leuatus es in iumentum eius : incarnatum Christum credidisti. Ad stabulum perductus es : in ecclesia curaris.

8. Inde est quod loquor, hoc etiam ego, hoc nos omnes agi-
250 mus stabularii fungimur munere. Illi dictum : *Siquid amplius erogaueris, in redeundo reddam tibi*. Utinam nos hoc saltem erogemus quod accepimus. Sed quantumcumque erogemus, fratres, pecunia dominica est. Conserui uestri sumus. Inde uiuimus unde pascimus. Nemo nobis inputet beneficium. Male
255 seruimus, si non fecerimus. Si autem fecerimus, nulla sit nostra arrogantia, quia de nostro non facimus. Illum omnes amemus, illum diligamus. Propter illum nos inuicem diligamus. Vnum regem omnes habemus, ad unum regnum omnes perueniamus. Amen.

CXXXIX, 11 ; mais il est vrai que l'on trouve aussi *captiuantem* une vingtaine de fois dans les Œuvres. 240. Cf. ib. 22. 243. Cf. Lc. X, 30, 33-34. 250. Ib. 35 ; de même *si quid amplius er.* (Vulg. : *et quodcumque superer.*) et *in redeundo* (Vulg. : *cum rediero*), dans Enar. in Ps. CXXV, 15 (*in redeundo* est aussi la leçon du Palatinus, témoin africain des Évangiles, et du Colbertinus ; *amplius er.* celle du Vercellensis).

1. *aepistola* Ms. 10. *iudicium* 2e main ; j'hésite à cause de l. 11, à accepter cette correction, que l. 13 pourrait justifier. 10. *quidem* 1e main. 12. *uiues* 1e main 13. *intrari* 2e main. 14. *misericordia* 1e main *intelligamus* 2e main. 16. *procul d.* Ms. 17. *misericordia* (2o) 1e main. 18. *ex* ajouté de 2e main dans l'interligne.
21. après *qui*, le copiste avait écrit *eam*, mot qui fut ensuite gratté.
24. dans l'interligne, le correcteur a écrit *miseria* au-dessus de *misericordia*.
25. *quit* 1e main, de même un peu plus loin. 31. *adulterum* 1e main.
35. *falsa* 1e main. 38. *testes* 1e main . *idolater* 2e main.
fecit non certe Ms. (excepté qu'après *non* la 2e main a introduit une ponctuation forte) ; on pourrait proposer *nam* au lieu de *non* et tenir les mots *certe ergo* pour interpolés d'après l. 33 ; ou bien faudrait-il simplement dé-

placer *non* ? j'ai préféré supposer une omission après *offendit*. 41. *adque* 1e main. après *dixit* un *et* gratté. *mocchab.* 2e main. 42. *occides* 1e main (2o). 43. *periculo* 1o main. 47. *nondum* 1e main. 48. *difficultate* 1e main. *succumbat* 2e main. 49. inutile de suppléer *non* devant *dicere*, la négation marquée devant *possim* porte sur la phrase entière. 50. *feruete* : le second *e* de 2e main sur grattage.

51. *expositore* : le second *o* de 2e main sur grattage, peut-être la copie portait-elle *expositiore*. 53. *adiubet* 1e main. 60. *deceni* 2e main. *numero* 1e main. 62. *adiubat* 1e main. après *poterimus* la 2e main a ajouté *quia* (dans l'interligne) ; je suppose un membre tombé. 63. *modo* : suit un *de* exponctué. 65. les mots *decem uero* ont été soulignés par le réviseur, qui, en outre, a inscrit dans la marge le signe *r*. 66. *facis* 1e main. 73. après *superfluum* Ms. répète *non*. *solidum* Ms. 75. *numquit* Ms. 77. *ut* : *ad* 1e main 83. *moech.* Ms, et encore ci-dessous l. 88. 84. *furaueris* avait été d'abord écrit. 85. *si* ajouté par le réviseur. *deum* : *dominum* 1o main. *coles* 1e main. 88. *occides* 1e main. 89. *nemine* 1e main. 90. *et n. r. concupiscis* : tout ce membre ajouté par le réviseur dans l'interligne. *sic* : *ac* Ms. 97. *aures* 1e main. *nasu* 1e main. 98. *manus* 1e main 99. *diligis* 1e main 100. *fotem* Ms., avec *f* sur grattage ; faudrait-il conjecturer *dotem ?* 106. *tamen* Ms. 112. *malege* (sic) 1e main. *se* 1o ajouté par le réviseur. 116. *et* 2o écrit de 1e main dans l'interligne. 118. *ecce* : *nec* 1e main. 122. *derupisti* 1e main, *disrupisti* 2e main. 125. *paecuniae* 1e main, et encore plus loin. 130. *porcus* 1e main. *immunda* Ms (1o). 133. *a se* ajouté par le réviseur dans l'interligne. 137. *ramaneam* Ms. 142. *intellige* 2e main. *mihi* 2o : *tibi* Ms. ; on pourrait garder *tibi* il est vrai, mais à condition d'écarter le *autem* qui suit. 143. *attende* 2e main. 145. *fornicantur* 1e main. 149. *qua* 2e main sur grattage. 152. *duc* : *dic* 1e main. *duxisti* : après *d* deux ou trois lettres grattées, *ile*, semble-t-il. 153. *diligeris* 1e main, et de même ci-dessous. *haberis* 1e main. 156. *haberitis* 1e main. 157. *quantumcumque* : la 2e main a écrit dans l'interligne *(ue)l tis*, c'est-à-dire propose *quantisc.* 161. *quod* par conjecture : *quia* Ms. 165. *ipsa* 1e main. 166. *quod* : *quid* Ms. *facimus* Ms. 170. *omnis* 1e main. 171. *quae* ; *quod* 1e main. 174. *cumulletur* 1e main. 175. *uictoria* 1e main. 186. *furaueris* 1e main. 191. *laesit* 2e main, et ci-dessous. 192. *uolabit* (sic) 1e main. 193. *minus* ajouté par le réviseur dans l'interligne. *ille magis laesit*, ajouté de même par le réviseur. 195. *misericordia* (2o) 1e main. 196. *est* : *et si* 1e main 198. *continuo* : le réviseur a marqué une distinction après ce mot, et d'autre part il a écrit dans la marge : *(ue)l continua innoc.* 200. *deletta* 1o main. *per* ajouté par le réviseur dans l'interligne. 204. *maioris* 1e main. 205. *irrepentes* 2e main. *umoris* 1e main, *humores* 2e main. *abluet* 1e main. 208. *subrepunt* 1e main. 209. *non* ajouté par le réviseur dans l'interligne. 210. *quotidianum* 2e main 213. *cotidianis* 2e main. 214. *cottidiae* 1e main, *cotidie* 2e main. 219. *p(a)ecuniam* Ms. 221. *anime* Ms. 222. *inquit* Ms. 225. *litigari* 1e main. 228. *attendis* 2e main. 229. *sotium* Ms. *compos.*

2e main. il faudrait peut-être suppléer *legem* après *illam*. 231. *legem* 2e main. 233. *ubi sis* Ms. 235. *ducentem* : *ducent te* 1e main. *legem* 2e main. 236. *inquid* 1e main. 239. *intellige* 2e main. *ergo* : *ego* 1e main. 240. *iustitiam* 1e main. 243. *hamorcris* 1e main. *semiuium* 1e main. 244. *latronis* 1e main. *a* ajouté par le réviseur dans l'interligne. après *transeunte* un *s* a été gratté 245. après *misericordi* une lettre grattée, *a* ou *e*. 246. *unigeniti* : *uni* ajouté par le réviseur dans l'interligne. *percoepisti* Ms. *leuatum* 1e main. 247. *stabolum* 1e main. 249. après *ego*, deux lettres grattées : *et*. 250. *stabulari* 1e main. 253. *dominica* : les trois dernières lettres écrites de 2e main sur grattage. 254. *pascimur* 1e main. *imputet* 2e main. *mali* 1e main ; dans la marge le réviseur a proposé : *uel mali serui erimus* ; cette variante a certainement un air de vérité. 255. *facerimus* (2°) 1e main.

*
* *

L'authenticité de ce sermon est manifeste de toutes parts. Il y aurait impertinence à la « démontrer ». J'indiquerai seulement quelques points, comme en passant, et n'appuierai un peu que sur deux, lesquels, mis en relief, aident à mieux comprendre le texte.

Le ton du discours, d'abord, correspond exactement à la manière simple, franche et pressante de l'évêque d'Hippone. Cette qualité rare, une conviction ardente et communicative qui fait oublier l'artifice des mots, est un des secrets de son éloquence; il a le don de pénétrer jusqu'au fond des cœurs. Non pas qu'il néglige d'employer les procédés oratoires. Il n'avait pas été pour rien maître de rhétorique, pendant des années ; quoi qu'il en eût contre son ancien métier, il lui en resta toujours quelque chose, une certaine subtilité et une certaine préciosité, qui font souvent tort à ses écrits de controverse. Dans l'exercice de son ministère pastoral, il sait rester vrai, et c'est ce qui nous touche encore, après des siècles ; l'art est mis au service des idées, de l'idéal chrétien qu'il s'agit de faire connaître et dont la substance est comme mise à nu. Il débute d'ordinaire sans façons, en rappelant la circonstance liturgique (1),

(1) La référence au chant du psaume est extrêmement fréquente dans les sermons de s. Augustin. Pour la formule : *sonare in auribus*, rapprocher sermons CCXCVI et CCCXLIII ; pour le motif particulier d'effroi servant d'exorde, rapprocher sermons XXII, LXXXIX, CVII, CXXVIII, CLII.

et propose son thème, fourni le plus fréquemment par l'une des « leçons ». Peu à peu, il s'échauffe et s'émeut, mais sans perdre jamais de vue son raisonnement. Une sorte de dialogue animé se poursuit entre le prédicateur et son auditoire, qu'il interpelle, de préférence au singulier, par une série d'interrogations ou d'assertions brèves et pressées. Il s'adresse directement et sans relâche à l'âme de chacun avec une vigueur audacieuse qui nous impressionne, même à la lecture. Ces mouvements-là, à la fois vibrants et contenus, composent une éloquence pour ainsi dire intérieure, inimitable et d'ailleurs se prêtant mal à l'analyse. On ne prend plus garde alors aux mots eux-mêmes; on sait que l'orateur les maîtrise et qu'il en emploierait d'autres, s'il lui plaisait. Lui, néanmoins, il nous atteint et subjugue au moyen de son verbe inexorable; on ne résiste plus à ce ton d'autorité qui convainc et persuade tout ensemble; il nous a révélés nous-mêmes à nous-mêmes.

Comme exemples de cette manière supérieure qui distingue l'ensemble des sermons, je signalerai ici trois passages des § *3*, *4* et *7* :

Non te misit in multa nec in decem nec in duo... (l. 94, etc.);

Quare duo sunt praecepta? Quare? Accipite... (l. 110, etc.);

Vis videre quantum intersit?... (l. 217, etc.).

C'est en ces occasions, quand il tient enfin son public, qu'Augustin, sans effort et sans s'arrêter, trouve les formules incomparables où se ramassent son ardeur et sa foi, les mêmes qu'en face de soi et du Seigneur il invente dans ses *Confessions*. Ces maximes, éblouissantes comme des éclairs, pénétrantes comme le glaive à deux tranchants, ne sont pas rares dans le sermon sur la charité. Je cite encore :

Dilige Deum ex toto te : ibi enim inuenies te ne in te perdas te (l. 116).

Ecce et a teipso peristi qui à Deo recessisti (l. 126).

Dilige meliorem te et dilexisti te (l. 138).

Si non dimittis adversario tuo, tu tibi es adversarius (l. 217).

A côté de ces expressions presque spontanées de son génie religieux, on en remarquera d'autres d'une forme plus recherchée, et qui sont parmi les habitudes les plus notables de son style; à savoir, les sentences à deux membres équilibrés (parfois trois) et faisant rime. Telles celles-ci :

Deleta est iniquitas — sed manet infirmitas (l. 200).

Ille te laesit auferendo pecuniam — tu te fraudas non merendo indulgentiam (l. 218).

Captivus traheris — et expoliatori irasceris (l. 232).

Cognovisti captivatorem — exhibe te pugnatorem — quaere redemptorem (l. 233).

Quis invocat gratiam — qui suam non videt poenam (l. 239).

Inde vivimus — unde pascimus (l. 253).

Ces tours, fréquents comme on le voit (1), tiennent de la virtuosité. Il arrive parfois que leur emploi dégénère en abus, produise des répétitions tout à fait factices ou de purs jeux de mots dont la facilité ne nous plaît guère. Je ne rencontre rien, dans le sermon, qu'il faille décidément condamner (2).

Des citations bibliques, qui sont une garantie fort nette de l'origine augustinienne, tout ce qu'il importe, je crois, de savoir a été noté au bas des pages. Avant d'en venir aux rapprochements littéraires proprements dits, je voudrais encore mentionner trois détails précis, qui touchent, l'un à l'exégèse, les autres à la doctrine.

La fin du discours donne lieu à un développement dans lequel le Christ est comparé au bon Samaritain, et toute la parabole de saint Luc reprise, rapidement, de ce point de

(1) Noter aussi les phrases de la conclusion, qui exagèrent encore le procédé de répétition. Saint Augustin a beau se nourrir d'idées et se soucier avant tout du salut ou de la réforme de ceux qui l'écoutent ; les mots ont pour lui du prestige et il reste conscient de leur effet sur l'auditoire.

(2) Voici pourtant une phrase complexe où la répétition verbale ne laisse pas d'être exagérée : *Spes est ergo in Dei misericordia, si ab opere misericordiae non sit arida nostra misericordia* (l. 23).

vue. L'ancienne exégèse n'a jamais manqué de tirer de grands effets de cette explication allégorique. Celle-ci était familière à saint Augustin. On la retrouvera en termes semblables, et servant aussi de péroraison, dans le *tractatus XLI* sur l'Évangile de saint Jean (§ 13) et l'*enarratio* sur le psaume CXXV (§ 13) (1).

Au sujet du sabbat juif, que le troisième « commandement » mettait en cause, saint Augustin s'exprime ci-dessus (l. 71, etc.) selon la méthode qui lui est propre (2), mais avec une force exceptionnelle. Le sabbat n'est lui-même qu'une ombre; le chrétien n'a plus à l'observer; il sera fidèle à l'esprit du précepte mosaïque, s'il s'abstient, en place des « œuvres serviles », du péché et prend son repos en Dieu.

Il est une question beaucoup plus délicate que le docteur n'a pu esquiver en traitant de la charité. Mais il est vrai qu'elle ne paraît pas l'avoir extrêmement embarrassé, s'il ne lui consacre que quelques mots; car ceux-ci n'offrent rien d'équivoque. Le problème des affections désintéressées a fait l'objet d'infinies discussions, parmi les philosophes et les mystiques de l'époque médiévale (3). Comment aimera-t-on Dieu d'un sentiment véritable, si la recherche de Dieu est en même la source de notre bonheur? A quelles conditions l'amour de soi ne s'opposera-t-il pas à l'amour de Dieu, et comment se rassurera-t-on contre l'action secrète de l'égoïsme? Le P. Rousselot a fait voir que la solution thomiste dépend des théories de saint Augustin en même temps qu'elle applique les principes d'Aristote. « Pour Augustin, explique-t-il, l'amour de Dieu est la forme

(1) On observera toutefois, à ce propos, que saint Augustin ne s'asservit jamais aux « clichés » ; à la différence de la plupart des auteurs, il renouvelle sans cesse ses expressions, étant attentif surtout aux idées et possédant, au reste, un lexique des plus riches. — Il est intéressant de rapprocher la finale d'un *tractatus* de Grégoire d'Elvire, pareillement inspirée par le récit de saint Luc ; cf. *Tractatus Origenis*, éd. 1900, p. 170 sq. (*tract. XVI*).

(2) Voir le détail des références énuméré dans l'article *Dimanche* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (D. Dumaine), fasc. XXXVIII, c. 923, 926.

(3) Voir l'essai si remarquable du regretté P. Rousselot : *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Münster, 1908, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI. 6).

raisonnable de l'amour de la béatitude, qui est universel et primordial; pour Thomas, le désir de la béatitude est la forme humaine de l'amour de Dieu, qui est universel et primordial (1). » A l'appui de cet ingénieux exposé, nous inscrivons maintenant les phrases du sermon qui font allusion au problème comme résolu une fois pour toutes :

> *Non iudicavit Deus monendum te ut diligas te. Nemo est enim qui non diligat se... Vis diligere te? Dilige Deum ex toto te* (l. 110, etc.).
>
> « *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.* » ... « *Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est.* » *Haec est ergo dilectio tua vel dilectio tui, id est dilectio qua te diligis ut Deum diligas* (l. 145, etc.).
>
> *Video enim quod diligis teipsum, quia diligis Deum. Caritas radix est omnium bonorum operum* (l. 161, etc.).

Encore faut-il reconnaître, pour ne point forcer la portée de ces textes, qu'ils doivent s'entendre, selon la direction des pensées de saint Augustin, au sens large, c'est-à-dire sans distinguer l'amour surnaturel de l'appétit naturel; ou plutôt même que, visant tout d'abord l'amour de charité, ils autorisent seulement qu'on y intègre la tendance de nature. Au contraire, la spéculation des grands esprits du moyen âge se meut généralement dans un ordre défini de philosophie technique, encore que les conséquences « spirituelles » de cette dialectique fussent toujours envisagées dans des milieux de vie fervente tels que Clairvaux et Saint-Victor, par exemple.

J'ai hâte de signaler des faits plus directs, qui ne servent pas seulement à déterminer l'attribution littéraire, mais surtout qui puissent illustrer le nouveau sermon sur la charité, pris d'ensemble, et permettent de marquer mieux sa place dans l'œuvre de saint Augustin.

Il y a dix commandements de Dieu qui remontent à la révélation de l'ancienne alliance et qui valent toujours.

(1) *Op. l.*, p. 35, n. 2; tout le contexte, p. 35-37, est à méditer.

Leur autorité définitive n'est pas mise en question; si l'un d'eux, relatif au sabbat, semble périmé dans son sens littéral et immédiat, on lui rend force en dépassant la lettre pour atteindre un plan supérieur où il retrouve sa vertu. Aussi bien l'Évangile n'abroge pas la Loi. Jésus l'a dit clairement à diverses reprises. Il a même réitéré les commandements d'une manière expresse (Mt., XIX, 18-19), et saint Paul l'a fait à son exemple (Rom., XIII, 9). D'autre part, le Seigneur a promulgué avec une solennité inouïe le double commandement d'amour qui résume la Loi et les prophètes (Mt., XXII, 37-40; cf. Deut., VI, 5 et Lev., XIX, 18), et il a pris soin de ramener, et de nouveau l'Apôtre après lui, les anciens commandements concernant le bien du prochain au devoir essentiel de l'amour. Telles sont les pensées qui, méditées, rejointes et fondues en un système cohérent, ont satisfait l'esprit et le cœur d'Augustin, à tel point qu'il ne se lasse pas d'exposer cette doctrine simplifiée où il se complaît, quand il doit parler de la charité. Nous en avons vu la forme achevée, le détail complet, dans le sermon. La diversité des commandements se trouve résumée dans le Décalogue. Le Décalogue comprend trois commandements qui se rapportent à Dieu, les sept autres à l'homme. Ainsi les dix commandements se réduisent à deux, et ces deux commandements n'en font plus qu'un finalement, celui de la charité par laquelle on s'aime et l'on aime le prochain tout en aimant Dieu. Cette construction géométrique, on pourrait dire exactement pyramidale, n'ajoute rien, en réalité, à l'Évangile ni aux Épîtres; on accordera, néanmoins, qu'elle est un heureux moyen d'enseignement. Augustin, passionné pour la vérité, est content de formuler des idées claires et logiques, en vue de sa propre paix, mais aussi pour le bénéfice d'autrui, de ceux surtout que doit atteindre son ministère d'évêque.

On ne peut songer à fixer au juste le moment où cette théorie s'élabora dans l'esprit du docteur. Toutefois la lecture de ses ouvrages invite à quelques réflexions. La principale réserve qu'il faille faire est que, dans une collection aussi touffue, il est toujours à craindre de n'avoir pas tout dénombré. Du système rappelé tout à l'heure, la première esquisse apparaît donc vers l'année 400, dans la deuxième lettre à Ja-

nuarius (*Ep. LV*, § 20) et l'apologie *Contra Faustum* (l. XV, § 5 et 7). Il est curieux qu'on en ait ensuite le développement. plus ou moins abondant, dans une série d'écrits qui s'échelonnent entre 413 et 421 : *De fide et operibus* (§ 16 et 20) : 413; *De perfectione iustitiae* (§ 11) : 415; *Tractatus XVII in ev. Joh.* (§ 8) : 416; *Quaestiones in Heptateuchum II, LXXI* (§ 1) : 419; *Enchiridon* (§ 32) : 421. Mais c'est surtout dans les sermons que saint Augustin s'est plu à décrire son bel édifice de la charité chrétienne, sommaire et perfection de la « loi ». Il en a même fait le sujet de trois sermons entiers. Si nous pouvions assigner des dates aux monuments de sa prédication, nous serions assurément renseignés sur les circonstances qui lui fournirent l'occasion de classer et concrétiser ses idées dans la forme indiquée. Il est vraisemblable que la controverse avec les Pélagiens n'a pas été étrangère à ce travail de précision; je ne voudrais rien avancer de plus. Mais il reste que le discours sur la charité reçoit son juste commentaire des « variations » sur le même thème, qu'on peut suivre dans une demi-douzaine d'autres sermons : *VIII* (en entier) (1); *IX* (en entier) (2); *XXXIII* (en entier, ou presque) (3); *CXXVI* (§ 10); *CCXLVIII* (§ 4); *CCL* (§ 3); en outre, dans le *Libellus de disciplina christiana*, qui n'est pas autre chose qu'un sermon, et fort beau (4). Ce sont, autour des mêmes textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les mêmes enseignements, reproduits sans lassitude, avec une verve naturelle qui témoigne d'un esprit aussi libre que ferme : les préceptes aboutissent à la charité, de telle sorte que la charité se présente comme le précepte fondamental.

Mais dans le cas du discours sur la charité, motivé par la « terrible » citation de saint Jacques, nous sommes encore guidés par une rencontre remarquablement précise, dont il serait fâcheux de ne pas tirer avantage. La correspondance de saint Augustin avec saint Jérôme se compose, au total, de dix-neuf pièces, assez importantes à divers points de vue

(1) Intitulé « De decem plagis et decem praeceptis ».

(2) Intitulé semblablement « De decem chordis ».

(3) Sur le verset 9 du Psaume CXLIII : « In psalterio decem chordarum psallam tibi ».

(4) *P. L.*, XL, 669.

pour mériter une étude spéciale. Elles représentent, en effet, entre ces deux hommes éminents et dissemblables, des relations continuées, en dépit de différends célèbres, pendant une période de plus de vingt-cinq ans : de 394 à 420. Or, pour la seule année 415, nous possédons deux lettres considérables de l'évêque d'Hippone au solitaire de Bethléem, deux mémoires plutôt, déférents et habiles, l'un sur l'origine de l'âme (*Ep. CLXVI*) (1), l'autre désigné par ce titre traditionnel : « *De sententia Iacobi apostoli* » (2) (*Ep. CLXVII*) (3), à savoir sur le même passage difficultueux (Jac., II, 10), qui prescrit de ne manquer en rien à la loi, de peur de la violer toute par une seule infidélité.

Augustin voudrait avoir une explication satisfaisante de ce texte de saint Jacques, auquel il attache une grande importance. Il ne s'agit de rien moins que du bien vivre, en vue de l'éternité : *de agenda praesenti vita quomodo ad vitam perveniamus aeternam* (§ 2); non pas d'une recherche curieuse et un peu vaine, comme on peut appeler à la rigueur le problème de l'origine de l'âme et du mal. Il s'adresse donc à l'interprète des Écritures (4) : *Quomodo accipiendum sit quod in epistula Iacobi apostoli est...* (§ 1); *quomodo ergo intellegendum est, obsecro te?...* (§ 2). En attendant, il se hasarde à indiquer lui-même la réponse : *quantum possum, adiuvante Domino aperire conabor...* (§ 4). Jérôme approuvera ou rectifiera : *... me corrigere non graveris* (§ 21) (5). C'est une dissertation en

(1) Editée d'autre part parmi les œuvres de Jérôme (*P. L.*, XXII) : *Ep. CXXXI*.

(2) Voir l'édition de Goldbacher, Vienne 1904, p. 586 (*CSEL*, t. XXXIV) ; dans *P. L.*, XXXIII, 733-741.

(3) *Ep. CXXXII* de la collection hiéronymienne.

(4) Il ne précise pas, il est vrai, à ce point ; il en appelle à « l'érudition » de son ami et lui soumet toute la question, sans réserve, comme à son maître, à celui qui a droit d'enseigner sur un pareil sujet (*doctori*), et de prononcer en dernier ressort. Il n'en est pas moins évident que c'est le texte scripturaire embarrassant qu'il prie Jérôme d'examiner, et son propre essai d'interprétation qu'il voudrait voir discuter.

(5) Nous avons la réponse de s. Jérôme (*Ep. CLXXII* [Aug.] = *Ep. CXXXIV* [Hier.]) : ce n'est qu'un court billet, écrit en 416, par lequel le solitaire se dérobe aux instances de son ami avec des compliments où se glisse une petite pointe perfide ; il prévoit une discussion, — qui serait d'ailleurs son fait, — et préfère l'écarter, pour ne pas donner pré-

forme que l'évêque a, de fait, composée. Il disserte doctement, et d'ailleurs avec finesse, *de inseparabilitate virtutum* et *de paritate peccatorum*; tout d'abord, d'après la stricte raison, pour suivre les Stoïciens sur leur terrain; puis, les dépassant, conformément aux données de la foi; et pour finir, en serrant de près le texte, replacé dans son contexte. La solution proposée (1) est, sans différence appréciable, avec moins de détail cependant, celle que le prédicateur recommande dans le sermon. Le passage de saint Jacques s'entend, si la charité est définie avec saint Paul « la plénitude de la loi »; dès lors, quand on pèche sur un point particulier, c'est à la charité qu'on porte atteinte, au précepte essentiel qu'on contrevient.

L'intérêt est grand de rapprocher la lettre et le sermon : d'une part, le travail réfléchi et soigné du philosophe moraliste, qui sera déféré à la censure du savant Jérôme; d'autre part, l'improvisation confiante, avant tout inspirée par l'amour de l'Évangile, et qui doit apporter aux simples chrétiens lumière et paix. Nos préférences seront sans doute pour le sermon, à cause de son accent, plus perceptible, de vérité. Mais on se doute aussi, maintenant, que le sermon n'a été possible que grâce à l'examen d'où la lettre est d'abord sortie.

La lettre à saint Jérôme est de 415, avons-nous dit. La réponse vint de Bethléem en 417. Elle pouvait passer pour une approbation décidée. Sans vouloir préciser trop, on pensera que saint Augustin put, à la suite de cet échange épistolaire, prendre pour texte d'un de ses discours la « sentence » de l'Épître de saint Jacques et prêcher sans scrupule, à ce propos, la doctrine du précepte essentiel de la charité.

Farnborough. André Wilmart, O. S. B.

texte aux mauvaises langues. Le dissentiment, malgré tout, n'aurait porté que sur des points de détail; on n'aperçoit pas les critiques graves que la dissertation de l'évêque eût méritées, bien qu'il se soit soumis d'avance à correction.

(1) Voir surtout § 16-17.

LA PÉNITENCE ET L'APOSTOLAT

Rien n'est plus familier aux âmes chrétiennes, rien n'est plus conforme aux traditions de la vie religieuse et ascétique que l'association de l'esprit de pénitence et de l'esprit apostolique. La *Revue* d'avril dernier, dans son article : *Un ascète irlandais contemporain*, en citait encore un merveilleux exemple. Peut-être ne perçoit-on pas toujours bien le lien psychologique qui rattache l'une à l'autre ces deux dispositions d'âme. D'en prendre conscience cependant ne peut que contribuer à le rendre plus étroit et plus fort.

Il est d'abord évident que ce lien peut être d'ordre général. Certaines vertus ont un objet si étendu qu'elles peuvent provoquer à la fois à la réaction contre le péché et à l'action pour l'apostolat.

C'est manifeste pour la charité. L'amour de Dieu engendre naturellement la détestation de tout ce qui déplaît, de tout ce qui nuit en quelque manière à Dieu, il fait naître la douleur au cœur de quiconque se sait et se voit cause de ce mal ; il en produit le désaveu, l'éloignement, et il y fait opposer des manifestations d'amour qui peuvent aller jusqu'à l'abnégation la plus complète de l'intérêt personnel : nulle pénitence ne saurait être plus parfaite que celle qui a son principe dans cet amour, dans cette volonté et cette recherche du bien de Dieu lui-même. Or cette même volonté est aussi principe d'apostolat. C'est parce qu'il aime Dieu que l'apôtre brûle du désir de le faire connaître et aimer ; il ne peut pas supporter de le voir méconnu ou contrarié. Et parce que ce même amour de Dieu lui fait embrasser dans un même acte de charité tous et chacun des hommes que Dieu a faits pour se les unir à jamais, son zèle s'étend à tout ce qu'il y a sur la terre d'hommes capables de connaître, d'apprécier et de rechercher le bien suprême.

Ce zèle cependant peut s'alimenter à d'autres flammes encore. Il s'inspire volontiers d'un motif de religion. L'hon-

neur, la gloire à procurer à Dieu sont de ses pensées les plus familières. Plus l'apôtre est pénétré de la grandeur de Dieu, de son universelle souveraineté, de son ineffable bienfaisance, plus il met d'ardeur à lui susciter des adorateurs. L'*Adveniat regnum tuum*, est sa devise. Sa mission est de faire connaître et bénir son nom ; il rêve que devant sa majesté tout front s'incline et qu'à son ordre toute volonté fléchisse. Mais tel est aussi un des meilleurs et des plus puissants motifs de pénitence. L'âme qui a conscience d'avoir offensé Dieu souffre de l'outrage fait ainsi à la divine majesté. Qu'elle ait pu lui tenir tête ; qu'elle ait pu ne pas fléchir devant lui, elle, à qui ne convient en sa présence que l'attitude du respect et de l'humble soumission, lui paraît un désordre intolérable ; aussi, dans l'horreur qu'elle en a, voudrait-elle, si c'était possible, en effacer la trace et en faire disparaître le souvenir, et c'est pourquoi elle s'applique à le réparer. Les humiliations qu'elle recherche, les mortifications qu'elle s'impose, procèdent de cette intention, de ce besoin, de cet instinct presque, d'opposer le regret à l'outrage, les hommages au manque d'égards, l'empressement de l'enfant à l'indifférence du serviteur indocile ; elles sont, se traduisant en actes, la réprobation et la condamnation de la révolte inhérente à tout péché. La pénitence, comme le zèle, peut s'inspirer d'un motif de religion.

L'une et l'autre peuvent procéder aussi d'un motif de reconnaissance. Reconnaissance pour les bienfaits reçus directement et immédiatement de Dieu lui-même : parce qu'elle a conscience de les avoir méconnus ou d'en avoir abusé, l'âme pénitente s'excite au regret de ses fautes et s'applique à les réparer. L'apôtre de même, parce qu'il est sous l'impression que tout lui vient Dieu, et qu'il n'est point pour lui de meilleur père que celui qui est au ciel, éprouve le besoin de faire bénir en tous lieux son nom sacré, et de faire accepter par toute la terre cette volonté si constamment bienveillante. Mais reconnaissance aussi, ou surtout, pour les bienfaits reçus du Christ et par les mérites du Christ. L'apôtre parlait de la « charité du Christ qui le pressait ». Il se souvenait d'avoir été choisi, lui, le persécuteur pour devenir l'élu, l'apôtre, et devant lui il lui sem-

blait voir toujours le Christ en personne le provoquant sans cesse à de nouveaux élans. Ainsi font les âmes animées d'un esprit vraiment apostolique. Elles s'excitent et s'entraînent par l'exemple du Christ; leur ambition est en quelque sorte de rivaliser avec lui; et la pensée d'autre part que des hommes, si ardemment aimés et si généreusement rachetés par lui, refusent de répondre à ses avances et se soustraient à son empire, est une de celles qui les poussent et les soutiennent le mieux dans leurs efforts pour étendre son empire. Mais ainsi font aussi de leur côté les âmes pénitentes. Leur regret du péché s'avive au souvenir des souffrances du Christ; elles s'en veulent de les avoir causées ou de les avoir rendues inutiles; et c'est pourquoi elles se condamnent maintenant elles-mêmes à la mortification. Elles voudraient que leur ardeur et leur ingéniosité à se crucifier à leur tour, traduisent au Christ leur regret d'avoir si mal répondu à ses prévenances, et, tout comme les labeurs de l'apôtre, leurs austérités procèdent de la reconnaissance.

Il est aisé de voir que le désir et l'espérance d'un pardon plus complet peuvent pousser de même à l'expiation et à l'apostolat. Le « *peccatum meum contra me est semper* » engendre naturellement l' « *amplius lava me ab iniquitate mea* », et le pécheur en particulier qui a conscience d'avoir contribué par ses scandales à la perte des âmes recourt au « *docebo iniquos vias tuas* » comme au moyen le plus efficace qui lui soit offert d'obtenir la rémission pleine de son crime.

On ne saurait donc contester que toutes ces vertus d'ordre général soient également susceptibles de faire naître dans les âmes l'esprit de pénitence et l'esprit d'apostolat. L'universalité même de leur objectif leur rend possible cette diversité d'action. Comme elles font écarter et refouler tout ce qui contrarie leur tendance, elles font rechercher tout ce qui la favorise. Et, parce qu'il est dans la nature de tout péché de s'opposer à l'amour de Dieu, au respect, à l'obéissance et à la reconnaissance qui lui sont dus, comme il est au contraire de l'essence de tout apostolat de pousser à l'adoration, au service et à l'honneur de Dieu, il n'y a pas de péché dont chacune de ces vertus ne soit

capable de produire le regret, comme il n'y a pas d'entreprise apostolique dont elle ne fasse désirer le succès. La pénitence et l'apostolat ont donc en elles leurs racines profondes ; ils en sont comme les fruits naturels, et l'on s'explique ainsi que partout où domine l'esprit religieux et où règne la charité se pratique aussi la mortification et s'épanouisse le zèle.

Cependant, entre ces deux dispositions d'âme, il y a plus que ces liens d'ordre général. Leurs rapports ne tiennent pas seulement à leurs origines profondes et lointaines ; c'est en elles-mêmes ou plutôt dans leurs principes propres et immédiats qu'elles apparaissent le plus intimement associées.

La pénitence en effet, telle que nous l'avons considérée jusqu'ici, est moins une disposition spéciale et habituelle de l'âme, constituant par elle-même une vertu propre et particulière, qu'une série d'actes concrets procédant de dispositions ou de vertus générales propres à engendrer elles aussi la détestation du péché. Ces actes sont du même ordre moral que ces vertus elles-mêmes. Ils constituent une réaction réelle contre le péché ; mais leur couleur morale leur vient toute de la vertu qui les inspire. On dirait presque qu'ils lui servent d'instruments ; ce sont pour elle comme autant de moyens d'atteindre le but qui lui est propre. Ainsi fait-on l'aumône parfois par motif de justice ou dans un but d'ambition. L'aumône alors peut n'être que matérielle : il y a don gratuit au pauvre et soulagement réel de sa misère, mais il n'y a pas à proprement parler de charité. Le motif d'où procède l'acte concret est ce qui le marque au titre d'une vertu et ainsi arrive-t-il que des actes concrets de pénitence ne présentent dans leur être moral que les traits propres des vertus qui les ont fait poser. Aussi les théologiens ne parlent-ils alors que de pénitence en général (1). Ils réservent le nom de vertu de pénitence à la disposition d'âme qui porte à réagir contre le péché en vertu d'un motif propre et spécial n'ayant rien de com-

(1) Cf. Suarez : *De pœnit.*, *disp.* II, s. 3, n. 2 ; Salmanticenses : *De pœnit. disp.* 5, dub. 2, § 1, n° 33 ; Palmieri : *de pœnit.*, thes. IV ; Pesch : *de pœnit.*, thes. 5, n° 94.

mun avec celui des autres vertus (1). Or, c'est ce principe immédiat et caractéristique de la pénitence qui l'associe le plus étroitement et le plus naturellement à l'apostolat.

Ce principe, en effet, est celui d'un attachement spécial à la justice, non pas à la justice en général, mais à la justice telle qu'elle peut exister, telle du moins qu'elle peut être rétablie entre Dieu et l'homme qui a péché. Car tout péché est par lui-même une méconnaissance et une violation du droit de Dieu. Il ne lui est pas seulement une injure au sens actuel de ce mot français ; il l'est aussi au sens étymologique du mot latin *injuria*, ce qui veut dire qu'il porte atteinte à un droit réel de justice appartenant en propre à Dieu et auquel Dieu ne peut pas renoncer : droit tenant à son haut domaine sur toute créature et d'une tout autre nature par conséquent que celui qu'il a d'être aimé au titre de son excellence, d'être cru au titre de son infaillible véracité, d'être adoré et servi au titre de sa souveraineté. On peut offenser gravement un père ou un ami, on peut désobéir à un supérieur sans se rendre pour cela coupable d'injustice à leur égard ; à l'égard de Dieu ce n'est pas possible. A chacun de nos devoirs envers lui s'ajoute et se superpose celui qui résulte de son droit absolu à disposer de nous et à exiger que toutes nos activités soient orientées vers lui. L'homme, par conséquent, lorsqu'il commet le péché, ne lui est pas seulement injurieux, il se rend aussi coupable envers lui d'une injustice réelle et c'est cette violation du droit de Dieu inhérente à tout péché que la pénitence, entendue en son sens propre et spécifique, se propose de réparer et de compenser (2). Elle ne saurait sans doute en assurer la réparation adéquate, car il ne saurait être question ici d'un rétablissement du droit semblable à celui qui se peut obtenir dans les injustices commises d'homme à homme ; mais c'est bien cependant à s'en rapprocher le plus possible que tend l'âme pénitente. Qu'elle

(1) S. Thomas : III, q. 85, a. 2 ; Suarez : *de pœnit.*, disp. II, s. 3 ; Billuart : *de pœnit.*, dissert 2, a. 1 ; Palmieri et Pesch, *locis cit.*

(2) III, q. 85, a. 2 ad 1m et a. 3 c ; Suarez : *de pœnit.*, *disp.* II, s. 3 ; Salmanticenses, *loc. cit.*, § 2, n° 39 sqq ; et les théologiens communément. Lugo, qui a contesté ce point de vue (*De pœnit.*, *disp.*, II, s 1, n° 10, sqq.) n'a pas été suivi.

s'excite et se livre intérieurement à la détestation de cette injustice ou qu'elle en manifeste sa haine et son regret par les restrictions qu'elle se commande dans l'usage de ses propres droits, la disposition où elle se met ainsi a cela de propre et de spécial qu'elle vise à réparer la violation du droit de Dieu. Dans le péché, c'est là le mal qui la choque, qui la fait souffrir et qu'elle cherche à supprimer ou à réparer et parce que la préoccupation ainsi caractérisée ne répond en propre à aucune autre vertu, il s'impose dès que pareille disposition passe à l'état d'habitude, d'y reconnaître une vertu vraiment spéciale et distincte.

C'est sur quoi les théologiens, après en avoir discuté jadis, se trouvent depuis longtemps d'accord. « La pénitence, dit saint Thomas, a un objet matériel et concret universel car elle vise tous les péchés ; mais elle les vise d'un point de vue spécial qui est celui de la réparation à en faire par l'activité de l'homme coopérant avec Dieu pour sa justification » (1). Et c'est pourquoi, malgré cette universalité de sa matière, elle est une vertu spéciale, car « partout où se présente un acte d'une dignité morale spéciale, il s'impose de reconnaître une vertu spéciale. Or il est manifeste que dans la pénitence se produit un acte d'une dignité morale spéciale; elle travaille à détruire le péché en tant qu'il est une offense de Dieu et c'est là un point de vue auquel ne s'attache aucune autre vertu » (2).

Cette vertu spéciale de la pénitence, les théologiens s'accordent aussi en général à la rapprocher de la vertu de justice proprement dite. Qui dit amour et poursuite du droit dit en effet amour et préoccupation de la justice. « Il est manifeste, comme l'écrit saint Thomas, que le droit est l'objet de la justice », car « le propre de la justice est d'é-

(1) « Poenitentia habet quidem realiter generalem materiam, in quantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, in quantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem. » (III, q. 85, a. 2, *ad* 2[m]).

(2) « Ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti, in quantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod poenitentia est specialis virtus ». (*Ibid.* c.).

tablir l'homme dans l'ordre par rapport à autrui,... de l'ajuster, comme le dit le mot, ce qui ne peut se faire que par rapport à autrui (1) ». Si donc la pénitence n'est pas un acte de justice au sens strict du mot, la raison en est seulement dans l'incapacité radicale de l'homme à s'ajuster de lui-même à Dieu, c'est-à-dire à compenser exactement le droit de Dieu (2). Mais il reste, encore une fois, que la pénitence proprement dite y tend et que c'est là son objectif propre et caractéristique.

Or, il est manifeste que cette haine de l'injustice commise, que cette tendance à la réparation du droit violé s'identifie avec l'amour du droit de Dieu, avec l'attachement à la justice à observer envers lui. Il n'est de haine qu'en vertu d'un amour correspondant (3) et l'injustice n'est odieuse que par son opposition à la complaisance que provoque la justice. Si donc la pénitence proprement dite se manifeste et se définit par la réaction contre la violation du droit de Dieu, c'est donc qu'elle a pour principe immédiat et propre l'amour de ce droit et la préoccupation d'en assurer l'observation.

Mais, cela posé, il n'est personne qui ne voie le lien étroit par lequel cette disposition d'âme se rattache à celle qui constitue l'esprit apostolique. Celui-ci en effet procède également du zèle des droits de Dieu. L'apôtre a à cœur de les proclamer et de les faire reconnaître ; il ne lui suffit

(1) « Justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat ; dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur *justari* ; æqualitas autem ad alterum est .. . Unde manifestum est, quod jus est objectum justitiæ ». (II, II, q. 47 a. 1 c.).

(2) « Justitia æqualitatem importat ; Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quod justum secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo » (*Ibid.*, *ad* 3^{m} ; et cf. III, q. 85, a. 3).

(3) « Amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum ; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet : per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.. .. Ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid et odiatur ejus contrarium ; et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur ». (I, II, q. 29, a 2 c et ad 2^{m}).

pas de les observer lui-même ; de les voir violer lui cause une souffrance intime et le porte à en prendre la défense ou à en poursuivre la revendication. « Dieu doit régner, il faut qu'il règne », telle est sa devise, et il la tire de sa conviction profonde que Dieu, avant d'être le père, l'ami, le bienfaiteur, la fin dernière de l'humanité, en est le maître et possède par conséquent le droit absolu d'en exiger la soumission et le respect.

De l'apôtre à l'âme pénitente il y a donc unité de pensée ; on peut dire qu'une même passion les anime, le zèle du droit de Dieu. Entre eux la différence n'est que du champ d'application de ce zèle. Normalement l'âme pénitente l'exerce d'abord sur elle-même, son amour du droit de Dieu lui fait détester et la porte à réparer avant tout ses propres péchés. La contrition, en quoi se concrétise d'abord la pénitence, ne s'entend, au sens usuel de ce mot, que des péchés personnels ; il n'y a pas de contrition des péchés d'autrui (1), et c'est pourquoi, si l'on veut s'en tenir au langage courant, on ne saurait avoir la contrition du péché originel ; c'est pourquoi aussi l'on ne saurait dire que la sainte Vierge, que le Christ surtout, aient eu la contrition ou aient fait pénitence (2).

Il est permis cependant, pour discerner la tendance réelle d'un mouvement moral, de dépasser le langage et de regarder au fond des âmes, afin d'y discerner les dispositions qui les font agir. Or à qui va ainsi au fond il ne paraît pas contestable que la disposition, que la tendance psychologique à laquelle correspond la contrition ne soit apte à produire et ne produise en effet la détestation et la réparation du péché partout où il se manifeste (3). Ainsi l'homme qu'anime un véritable amour de la justice souffre-t-il de toute violation du droit, où qu'elle se pro-

(1) S. Thomas : *in IV, dist.* 17, q. 2, a. 2, sol. 5ª vel *suppl.*, q. 2, a. 5 ; Suarez : *de pœnit.*, *disp.* II, s. 1, nº 10 ; et alii communiter.

(2) Suarez, *ibid.*, et alii.

(3) Suarez : *disp.* II, s. 1 nº 10 et s. 3, nº 1 et 9 ; Lugo : *de pœnit.*, *disp.* III, s. 2 ; Coninck : *de pœnit.*, *disp.* I, *dub.* 3 ; de San : *de pœnit.*, cap. III, prop. 2, nº 55 et cap. VI, prop. 2, nº 91, etc. Les théologiens de Salamanque, qui s'escriment contre cette doctrine (*de pœnit.*, *disp.* 5, *dub.* 3, § 5 et 6) paraissent s'attacher surtout à la question des mots.

duise ; ainsi proteste-il, en son cœur tout au moins, contre toute atteinte portée au droit d'autrui ; ainsi les âmes vraiment bonnes et délicates se sentent-elles atteintes dès que se produit autour d'elles quelque méchanceté ou quelque brutalité. Quand une fois l'amour du bien, du bien d'un ordre quelconque, s'est emparé d'une âme, il ne peut pas ne pas provoquer en elle, dès que lui apparaît le mal concontraire, une réaction affective tout au moins la portant à l'écarter et à le faire disparaître. C'est ce qui arrive pour l'amour de ce bien qu'est le droit de Dieu. Plus une âme en a le culte pour elle-même, plus elle est ou a été attentive à le respecter et moins par conséquent elle a à se reprocher ou à se punir de l'avoir violé personnellement, plus elle souffre de le voir méconnu par d'autres, plus elle met d'ardeur à opposer à ces injustices les protestations de sa volonté, plus en un mot elle s'empresse à rétablir aux dépens de ses propres satisfactions l'ordre de justice ainsi troublé aux dépens de Dieu.

Tel fut le cas du Christ. Sans doute, encore une fois, on ne saurait parler de sa contrition ni de sa pénitence. Mais peut-on contester qu'il ait eu en horreur l'injustice de l'humanité à l'égard de son créateur et que, dans sa satisfaction pour le péché, ce qui a provoqué la complaisance de son Père, soit précisément cette volonté de lui faire justice au nom des pécheurs et de réparer son droit qu'ils avaient violé ? « La tristesse, dit saint Thomas, est bonne, qu'elle ait pour objet les péchés propres ou les péchés d'autrui. Elle sert à la satisfaction pour le péché, et c'est pourquoi le Christ a voulu l'éprouver (1)... Sa douleur intérieure eut pour première cause les péchés du genre humain, pour lesquels il satisfaisait par ses souffrances. Son âme d'ailleurs pénétrait à fond tous les motifs qu'elle pouvait avoir

(1) « Tristitia aliqua laudabilis est... quando procedit ex sancto amore, utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato... Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam ». (III, q. 46, a 6, ad 2m).

(2) « Doloris interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo... Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiæ ». (*Ibid.*, c...

de s'attrister... [Aussi] sa douleur des péchés d'autrui surpassa-t-elle la douleur qu'il peut y avoir en aucune contrition, car elle procédait d'une plus grande connaissance et d'un plus grand amour (1) ». Et ceci est certain, remarque Suarez en commentant cette question de saint Thomas : « la douleur éprouvée par le Christ pour les péchés des hommes l'emporte en violence et en intensité sur celle de n'importe quel pécheur. Il est évident en effet que personne ne connut aussi bien tout ce qu'il y a de malice dans le péché ; personne ne se rendit aussi bien compte de tous les motifs qui peuvent porter à le détester ; personne n'eut autant d'amour pour Dieu et personne n'eut autant d'ardeur à l'honorer ou à maintenir l'intégrité de son droit (2) ». Le Christ en un mot, parce qu'il avait au cœur le sens et l'amour de toute justice, parce qu'il était le grand serviteur de Dieu et le vengeur né de ses droits, souffrit des péchés d'autrui et s'appliqua à les réparer plus et mieux que ne saurait le faire aucune âme pénitente pour ses péchés personnels. Comme le dit encore saint Thomas, « sans s'être fait lui-même pécheur, il a néanmoins donné aux pécheurs un modèle parfait de pénitence (3) », non pas seulement, poursuit à ce propos Suarez, parce qu'il a enduré la peine

(1) « Christus non solum doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum : qui dolor excessit in Christo dolorem cujuscumque contriti,. . quia ex majori sapientia et charitate processit ». (*Ibid.* ad 4^{m}.).

(2) « Certum est dolorem de peccatis omnibus fuisse in Christo vehementiorem et intensiorem quam fuerit, vel secundum ordinariam potentiam esse possit, in alio homine. Hoc affirmat D. Thomas [*loc. cit.*] ubi solum facit comparationem cum dolore cujuscumque hominis contriti. Et hoc sensu est evidens ob rationes quas brevissime D. Thomas attigit... Nullus ita cognovit ac perpendit offensionem Dei. . malitiam omnem quæ est in peccato; .. nullus tam clare ac tanta animi attentione omnia, quæ ad detestandum peccatum movere possunt, consideravit; .. nullus tanta charitate Deum dilexit aut Deum colere ac divinum jus illæsum servare studuit ». (*in III*, q. 46, a. 8, *disp.* 33, s. 2, n° 3).

(3) « Pænitens laudabile exemplum dare potest non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pænam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pænitentibus dum non pro peccato proprio sed pro peccato aliorum voluit pænam sustinere ». (III, q. 15, a. 1, ad 5 ^{m}). L'objection était que, pour pouvoir être un modèle de pénitence, le Christ aurait dû admettre en lui le péché).

de leurs péchés et satisfait pour eux, mais aussi parce qu'il en a eu de la douleur et qu'il a détesté l'injure et l'offense à Dieu qu'ils représentent. C'est même en cela, en détestant le péché sans aucun motif personnel, qu'il a été le plus parfaitement un modèle de pénitence (1).

Aussi son exemple est-il surtout compris et suivi par les âmes qui ont le moins à se reprocher de péchés personnels. L'histoire de tous les temps et de tous les jours en rend témoignage, les plus empressées à la pénitence sont celles qui ont le moins à expier pour leur propre compte. Les cloîtres abritent sans doute des repenties ; mais ils sont peuplés surtout d'âmes innocentes, qui ont fui le monde pour se vouer à la compensation des droits de Dieu méconnus. Comme le Christ, ces âmes veulent que toute justice s'accomplisse, et, parce que les hommes ne font pas justice à Dieu, parce qu'ils lui contestent et lui refusent ce qui lui appartient et ce qui lui appartient au plus juste titre, elles se dépouillent, elles se privent, elles se mortifient elles-mêmes, afin que satisfaction lui soit faite à leurs dépens et afin que l'excès même de leurs renoncements lui soit un dédommagement pour tous les dénis de justice. Telle est aussi d'ailleurs l'origine des œuvres de réparation. Elles procèdent sans doute du mouvement de réaction contre le péché qui caractérise la pénitence proprement dite ; mais c'est la pensée surtout des péchés d'autrui qui les fait naître et prospérer. Dans les cloîtres et hors des cloîtres, on s'y porte avec d'autant plus d'ardeur qu'on est soi-même plus respectueux des droits de Dieu. Si l'on y vise à compenser les atteintes portées à ce droit, c'est moins dans l'intention de s'acquitter d'une dette personnelle que dans le sentiment douloureux et profond des injustices commises envers le Seigneur tout-puissant.

(1) « Respondet bene D. Thomas Christum dedisse peccatoribus perfectissimum pænitentiæ exemplum, voluntarie pœnam pro peccatoribus sustinendo, et pro illis satisfaciendo. Adde, etiam dolendo de alienis peccatis propter sincerum et perfectum Dei amorem, eaque detestando utpote Dei injurias atque offensiones. Ita enim præbuit exemplum pænitentiæ secundum id quod in ea perfectissimum est, sine respectu ad proprium peccatum, quod pertinet ad imperfectionem . (*In III*, q. 15, a. 2, *disp.* 33, *s.* 1, *n.* 2).

Les faits s'accordent donc avec la psychologie pour attester le lien étroit, qu'établit entre la pénitence et l'apostolat, le principe immédiat les animant l'une et l'autre.

Comme ils peuvent avoir et comme ils ont de fait leur source profonde dans un commun amour de Dieu et dans une même volonté de réagir contre l'ingratitude et l'outrage que représente le péché, ils s'alimentent aussi d'un même amour de la justice envers Dieu et d'une même préoccupation d'en réparer les violations, partout où elles se produisent. A ces deux points de vue, le champ qu'ils embrassent est indéfini et ainsi s'explique leur universelle et constante association dans les mêmes âmes : il n'y a pas d'apôtre qui n'ait le souci de la pénitence, et il n'est pas d'âme pénitente qui ne brûle du zèle de la maison de Dieu.

Enghien (Belgique), Paul GALTIER, S. J.

DANS SON *TRAITÉ DE L'ORAISON*

S. PIERRE D'ALCANTARA A-T-IL DÉMARQUÉ LOUIS DE GRENADE ?

Le P. José Manuel Aicardo vient de publier le second volume de son précieux *Commentaire des Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Il y fait d'intéressants rapprochements, entre la doctrine de S. Ignace de Loyola et celle de S. Pierre d'Alcantara, sur l'oraison. Il cite le *Traité* de l'illustre réformateur franciscain (1), comme s'il ne soupçonnait pas une controverse vieille de trois siècles et qui se ramène à ceci : S. Pierre d'Alcantara n'aurait-il pas emprunté la substance de son ouvrage au *Livre de l'Oraison* de Louis de Grenade ?

(1) *Comentario a las Constituciones de la Compañia de Jesús* (Madrid, Blass, 1920), II, p 348, 370, 388, 580.

Les lecteurs de la *Revue* aimeront peut-être qu'on leur rappelle les données essentielles du problème.

Dans le tome VIII d'octobre des *Acta Sanctorum* publié en 1866, le P. Benjamin Bossue discute longuement sur la question et ne sait trop à quoi s'arrêter (1). Vu le talent de Louis de Grenade, il lui paraît invraisemblable que le brillant et fécond écrivain ait emprunté quelque chose à Pierre d'Alcantara. Par ailleurs, il est certain que chacun des deux auteurs a fait un *Traité de l'Oraison*. Malheureusement tout le reste est incertain : la date de la composition des ouvrages, les circonstances qui en ont pu retarder la publication, la date de la première édition. Dans l'Ordre franciscain, les chroniqueurs et les biographes se sont transmis, à partir de la fin du seizième siècle, la tradition que Pierre d'Alcantara, après avoir publié son *Traité,* pria Louis de Grenade d'en faire un commentaire étendu. Le grand bibliographe dominicain, Echard, ne souscrit guère volontiers à ces récits; mais il convient que, d'après les éditions connues de son temps, le *Traité* de S. Pierre d'Alcantara a paru le premier. D'où le P. Benjamin Bossue conclut qu'il est difficile de décider avec certitude. Malgré tout, il lui paraît plus probable que Grenade a été copié par Alcantara.

L'année 1888 fournit aux écrivains de l'Ordre des Frères Prêcheurs l'occasion de reprendre le problème. Dans un volume intitulé *Souvenir du troisième centenaire de la mort du vénéré Frère Louis de Grenade,* le P. Justo Cuervo écrivit quelques pages, pour revendiquer les droits de priorité de l'illustre écrivain (2). Dans l'*Echo franciscain* de saint Jacques de Compostelle, les franciscains ne tardèrent pas à ouvrir une discussion, qui se prolongea plus d'une année (3). Honnêtement l'*Echo* reproduisit *in extenso* les dires du P. Cuervo, soit dans le *Souvenir* du centenaire, soit dans deux articles du *Très Saint Rosaire* (4). A ces deux articles le P. Francisco Ferrando

(1) *Op. cit.*, p. 642-651.

(2) *Op. cit.*, p. 67-74.

(3) Eco Franciscano. 15 janvier, 15 février, 15 mai, 15 juillet 1890.

(4) Les deux articles du P. Cuervo parurent dans El Santisimo Rosario (sept. et oct. 1926). Ils furent reproduits dans l'Eco Franciscano du 15 novembre et du 15 décembre 1890.

opposa une copieuse réponse (1). Finalement cette polémique eut son épilogue dans une courte *Biographie* de Grenade, publiée par le P. Cuervo, avec quelques compléments sur la question controversée (2).

L'auteur y annonce qu'il travaille à une grande histoire du grand moine qui est demeuré si populaire en Espagne. Celui-ci mérite qu'on nous le fasse connaître, selon les meilleures méthodes de l'érudition contemporaine ; et le P. Cuervo, par ses travaux d'éditeur critique des *Œuvres* de Grenade, est tout préparé à sa tâche d'historien.

Comme il fallait s'y attendre, la publication du *Livre d'Oraison de Grenade*, dans l'Edition critique du P. Cuervo, a rallumé la dispute. Un capucin français, le P. Michel-Ange, fort versé dans la connaissance de la vie franciscaine en Espagne, a pris parti pour S. Pierre d'Alcantara ; son travail, très abondant en renseignements divers, a été publié, en français, dans la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* de Madrid (3). Le P. Cuervo a répliqué dans la même *Revista* (4). Les deux contradicteurs annonçaient une suite à leurs articles. Elle n'est pas venue. Mais le P. Michel Ange, transformé en Miguel Angel, a discuté longuement l'étude de P. Cuervo, dans les *Estudios franciscanos* des Capucins de Barcelone (5).

La vérité contraint de dire qu'en se prolongeant, la controverse n'a pas gagné en sérénité ni en utilité. Les excursions du P. Michel-Ange sont intéressantes ; il a beaucoup cherché, beaucoup lu. Sur le point essentiel du débat, il paraît embarrassé et insuffisant. Au printemps de 1915, M. l'abbé Villien, documenté par le P. Michel Ange, opi-

(1) Eco Franciscano, 15 déc. 1890, 15 janv., 15 fév. 1891.

(2) *Biografía de Fray Luis de Granada, con unos articulos literarios donde se demostra que el Venerable Padre, y non San Pedro de Alcantara, es el verdadero y unico autor del* Libro de la Oracion, por el Padre Fr. Justo Cuervo, de la Orden de Predicadores, Rector del Colegio San Juan de Corias, Doctor en Filosofia y Letras. Madrid, Gregorio del Amo, 1896. — Je remercie le P. Henri Watrigant de m'avoir signalé et communiqué les pièces de cette polémique.

(3) Décembre 1916, p. 140-230 ; mars-avril 1917, p. 144-199 ; mai-juin 1917, p. 320-368.

(4) Mai-juin 1918, p. 293-359.

(5) Octobre 1919, p. 241-259 ; octobre 1920, p. 249-269 ; février 1921, 86-110.

nait que la thèse du P. Cuervo souffrait difficulté (1). J'ose penser au contraire que les documents produits en 1896 par le P. Cuervo suffisent à décider la querelle pendante depuis trois cents ans. Aucun effort du P. Michel-Ange n'a encore ébranlé l'argument principal du dominicain espagnol.

Bien entendu, je laisse de côté l'hypothèse dans laquelle on considérerait le *Livre* et le *Traité* comme deux ouvrages du même auteur (2). J'examine simplement ici la question suivante : du *Livre* de Grenade ou du *Traité* d'Alcantara, lequel est antérieur à l'autre ?

*
* *

Il est certain que Pierre d'Alcantara a publié, de son vivant et sous son nom, un *Traité de l'Oraison*. Sainte Thérèse le dit dans son autobiographie, les historiens et les bibliographes le répètent ; on connaît la date des exemplaires de quelques éditions du seizième siècle ; les dominicains conviennent du fait.

Il est non moins certain que, de son vivant et sous son nom, Louis de Grenade a publié un *Livre de l'Oraison*. Les historiens et les bibliographes en témoignent ; les éditions anciennes subsistent ; le fait n'est guère contesté par les franciscains.

Quand on compare les deux ouvrages d'Alcantara et de Grenade, malgré des différences réelles, la similitude saute aux yeux. La distribution est la même : considérations préliminaires sur l'Oraison, suivies de méditations pour chaque jour de la semaine ; conseils pratiques pour mieux faire l'oraison ; traité de la dévotion. En outre, pour un certain nombre de passages, des alinéas entiers, sont identiques, *de verbo ad verbum*.

Qui a copié ? Les écrivains franciscains du dix-septième, du dix-huitième, du dix-neuvième siècle ont dit — ceux du

(1) Revue du Clergé Français, 1er avril 1915, p. 65-69.

(2) Dans plusieurs de ses articles le P. Michel Ange attaque cette hypothèse ; il reproche au P. Cuervo de l'avoir soutenue ; il y oppose dans les Estudios Franciscanos de février 1921 (p. 107-108) de nouveaux arguments.

vingtième redisent — que Pierre d'Alcantara a publié son ouvrage le premier ; et que, à sa prière, Louis de Grenade a commenté l'ouvrage du réformateur franciscain. Bien que l'assertion ait été tant de fois renouvelée, nul n'a jamais prouvé la vérité du fait par un document irrécusable.

Nous savons, par ailleurs, deux choses avec certitude. Dans la dédicace de son ouvrage à Rodrigue de Chaves, Pierre d'Alcantara confesse qu'il a lu divers auteurs sur l'oraison et résumé leurs enseignements. Cet aveu est exprimé en formules différentes, selon les éditions, mais il est exprimé dans toutes. Au surplus, lorsque Louis de Grenade, en 1574, a publié, à Salamanque, un *Abrégé* de son *Livre* primitif, il a expliqué dans une préface ses raisons d'agir. Ses déclarations sont à citer :

> Des personnes vertueuses et zélées pour le salut des âmes ont résumé mon livre et imprimé ce résumé... en quelques passages j'ai trouvé des phrases boîteuses, d'autres désarticulées, d'autres imparfaites,... Le style est inégal, parfois élégant, parfois vulgaire, tout comme un habit fait de pièces disparates (1)...

C'est pourquoi l'auteur prend le parti de faire lui-même le résumé mal fait par d'autres.

Quels compilateurs vise Louis de Grenade ? Quelles sont les « personnes vertueuses et zélées » qui ont démarqué et abrégé son livre plus développé sur l'oraison ? La réponse à faire n'est pas douteuse.

Il existe à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, une édition du *Traité de l'Oraison* de S. Pierre d'Alcantara, due aux soins du libraire Jean Blavio de Cologne. Malheureusement l'exemplaire est mutilé et la date manque. Mais, dans la dédicace au « magnifique et très dévôt seigneur » Rodrigo de Chaves, le saint dit en toutes lettres :

(1) « Algunas personas virtuosas y zelosas de la salud de las anímas, han sumado aquel libro e impresso y publicado en particulares tratados lo que sumaron... hallé algunas clausulas cojas, otras algo desatadas, otres imperfectas... y el estilo otrese era desigual, a veses elegante, a veses rudo, como ropa remendada de diversos pedazos ». Cité par Cuervo, *Biografía*, p. 219-220.

Ayant lu, entre autres livres dévots en langue vulgaire, celui de l'oraison, récemment composé par le T. R. P. Provincial Louis de Grenade, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, comme il m'a paru qu'il était le meilleur que j'aie lu en notre langue... je me suis déterminé à m'en servir, mettant dans ce traité, brièvement et aussi clairement que je l'ai su, tout l'essentiel de ce qu'il dit de l'oraison (1).

Ceci est décisif. De ce texte il résulte :

1° Que le *Livre* de Louis de Grenade est antérieur au *Traité* de S. Pierre d'Alcantara ;

2° Que le *Traité* de S. Pierre d'Alcantara a été publié, et même rédigé, entre 1556 et 1560, dates qui marquent le temps où Louis de Grenade a été provincial des dominicains de Portugal ;

3° Que le *Livre* de Grenade a été la source principale de *Traité*.

En s'armant du volume sans date de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, le P. Cuervo a plus éclairé la question que tous les écrivains ensemble de l'Ordre de S. Dominique et de l'Ordre de S. François ne l'ont fait en soixante lustres.

Ce n'est point l'avis de ses contradicteurs. Mais vraiment, qu'ont-ils de sérieux à lui opposer ?

Le P. Ferrando, dans l'*Eco franciscano*, le P. Michel Ange, dans la *Revista de Archivos*, allèguent la tradition franciscaine, inaugurée en 1592 par le P. Baptiste de Moles. Est-ce suffisant ? Moles affirme, mais sans preuves ; et le P. Jean de Sainte Marie, chroniqueur de son Ordre comme Moles, est si frappé de cette absence de preuves, que, tout en enregistrant l'assertion de son devancier, il a la précaution d'écrire : « On raconte que... » La précaution se trouve, soit dans sa chronique (1615), soit dans la *Vie* de Pierre d'Alcantara (1619), publiée pour la béatifi-

(1) « Aviendo leido, entre otros libros de romance devotos, el libro de la Oraciòn, que nuevamente compuso el Muy Reverendo Padre Provincial, Fray Luis de Granada, de la Orden de los Predicadores, y pareciéndome el mejor de los que en nuestra lengua he leido... determiné favorecerme del, poniendo en este tratado, brevemente y los mas claro que supe, todo lo que aquel tiene necessario para la oración ». Cité par le P. Cuervo, *Biografía*, p. 243-244.

cation du serviteur de Dieu. Donc, dès l'origine, la tradition est incertaine, hésitante.

Aussi le P. Michel Ange cherche-t-il autre chose. Pour anéantir la thèse du P. Cuervo, il tente un vaste mouvement enveloppant. Louis de Grenade, observe-t-il, n'est pas l'écrivain original qu'on croit ; il a publié bien des ouvrages d'autrui ; il a fait nombre d'emprunts à d'autres auteurs ; et puis, dans son *Livre de l'Oraison*, les traces de scotisme ne manquent pas ; et enfin comment expliquer que les franciscains ennemis de la réforme d'Alcantara ne lui aient pas reproché d'avoir emprunté son *Traité* à un homme aussi suspect que Grenade (1) ? En nous promenant à sa suite, à travers cet immense espace, le P. Michel Ange nous donne occasion d'admirer sa connaissance du terrain et l'agilité de sa marche ; mais il faut bien convenir que son mouvement de capricorne laisse hors de ses prises la position de l'adversaire. Lorsque Grenade a traduit S. Jean Climaque, S. Bonaventure, Savonarole, il l'a dit ; il a dit de même qu'il faisait des emprunts à Louis de Blois, à Baptiste de Crema, à Séraphin de Fermo ; pourquoi aurait-il tu qu'il demandait à Pierre d'Alcantara la matière de tout un livre ? C'est parce que, dit le P. Michel Ange (2), Alcantara était vivant et que son ouvrage était universellement connu en Espagne... Il est difficile d'accorder une valeur à un pareil raisonnement.

Quand le docte capucin ajoute que Pierre d'Alcantara aurait commis une folie, en copiant Grenade, juste au moment où celui-ci était frappé de suspicion par l'Inquisition espagnole, il argumente comme si le *Traité* d'Alcantara était, dans l'opinion du P. Cuervo, postérieur à l'été de 1559, date du catalogue de l'Inquisition. Or le P. Cuervo, dans sa polémique avec le P. Ferrando en 1890, a daté le *Traité* de 1556-1559 approximativement (3) ; dans sa polémique de 1918 avec le P. Michel Ange (4), il a précisé, sur preuves,

(1) *Revista de Archivos*, décembre 1916, p. 214 ; mars 1917, p. 144, 156, 160 ; mai 1917, p. 324, 327, 351, 363.

(2) *Revista de Archivos*, décembre 1916, p. 220.

(3) *Biografía*, p. 240.

(4) *Revista de Archivos*, mai-juin 1918, p. 331.

que le *Traité* ne pouvait être antérieur à 1556, ni postérieur à mai 1558.

Il restait la ressource d'une attaque frontale. Le P. Michel Ange l'a risquée, sans être plus heureux que dans sa tentative d'encerclement. Qu'on en juge.

Le point fort de la position du P. Cuervo c'est cette édition de Lisbonne, où Alcantara avoue en toutes lettres qu'il a résumé le *Livre* de Grenade. Avec une belle audace, le P. Michel Ange dit : cette édition est un faux commis par un libraire en mal de convoitise. Affirmation désespérée et vaine. Car ce même libraire publie, en 1556, le premier volume, en 1557, le second volume de l'Abrégé de la *Guide des pécheurs* ; et tout cela sous les yeux de Louis de Grenade. Or le volume sans date de Lisbonne est de cette époque ; il ne saurait être antérieur à 1557, puisqu'un chapitre du second volume de l'*Abrégé* de la *Guide* y est cité ; il n'est pas postérieur à 1559, vu qu'après cette date il eût été dangereux de nommer et de louer Grenade mis à l'index (1).

Au reste, alors même qu'on lui accorderait gracieusement que le volume de Lisbonne imprimé par Blavio est un faux, le P. Michel Ange n'aurait pas encore partie gagnée. Le franciscain Martin de Lilio a publié à Alcalà de Henares, en 1558, un *Traité de l'Oraison mentale*. Dans une épitre dédicatoire à la duchesse de Francavilla, Martin de Lilio, mentionnant les deux ouvrages de Grenade et d'Alcantara, dit en termes exprès qu'Alcantara a écrit « après » Grenade. Le P. Michel Ange s'est moqué de la manière dont le P. Cuervo s'est exprimé sur cette découverte de Lilio à la Biblioteca Barberina du Vatican (2) ; il a qualifié l'ouvrage de médiocre (3) ; mais il n'a pas osé dire que le livre de Lilio était un faux.

Si par aventure, il se fût enfoncé, tête baissée, dans ce système commode et ridicule, il lui aurait encore fallu s'expliquer sur les éditions de Grenade antérieures à 1560. Dès la fin de sa polémique avec le P. Ferrando, le P. Cuervo,

(1) Cuervo, *Revista de Archivos*, mai-juin 1918, p 353.
(2) Estudios Franciscanos, octobre 1920, p 259.
(3) *Ibid.*, février 1921, p. 91.

s'étant mis à la recherche des éditions anciennes de Grenade, en a trouvé de nombreuses. Dans son opuscule de 1896 (1), il signalait notamment celles-ci : Salamanque 1556, 1555, 1554 ; Anvers, 1559, 1558, 1556, 1555 ; Cologne, 1556; Lyon, 1556. Chacune de ces éditions est un pic qui démolit la vieille argumentation franciscaine. Au dix-septième siècle, au dix-huitième, au dix-neuvième, les Franciscains disaient — et le P. Ferrando l'a répété (2) dans sa discussion de 1896 : Nicolas Antonio marque une édition du *Traité* d'Alcantara, de 1560; toutes les éditions de Grenade qui subsistent sont plus tardives. Le P. Cuervo a renversé la position du problème ; en 1558, 1557, 1556, 1555, 1554, le *Livre de l'Oraison* de Grenade est connu en France et aux Pays-Bas aussi bien qu'en Espagne ; alors qu'on ne connaît de cette époque aucune édition du *Traité* d'Alcantara ; et d'ailleurs, par le témoignage de Martin de Lilio en 1558, il est attesté que Grenade a écrit le premier; et par l'exemplaire sans date de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, il est prouvé que le *Traité* d'Alcantara, d'après l'aveu de l'auteur lui-même, dépend du *Livre* de Grenade.

*
* *

Bien que cette démonstration soit triomphante, il est possible d'y ajouter encore. Le P. Cuervo me permettra de lui offrir un secours dont il n'a point besoin.

Les relations amicales de Fray Luis, avec les jésuites de son temps, sont bien connues. Le prix que la Compagnie y attacha fut d'autant plus grand, qu'elle était au berceau et qu'autour de ce berceau grondait la colère de Melchior Cano. Les *Monumenta Societatis Jesu* abondent en témoignages (3) de la courageuse sympathie de Grenade ; et de la reconnaissance des jésuites d'Espagne et de Portugal, qui le regardaient comme un frère.

(1) *Biografía*, p. 239-273.

(2) Eco Franciscano, 15 mai 1890, p. 32.

(3) *Cartas de San Ignacio*, II, p. 504-506. Lettre de Louis de Grenade sur les attaques de Cano (31 mars 1556). *Cronicon* de Polanco : pour 1551, voir III, 378 ; pour 1556, VI, 631. *Epistolae quadrimestres*, I, 451, 472 ; III, 234, 371. *Epist. Mixtae*, III, 620.

Comme s'il avait voulu donner une preuve éclatante du double amour qu'il avait au cœur, Louis de Grenade a dédié son premier ouvrage, le *Livre de l'Oraison*, à deux frères, issus du plus illustre sang, religieux tous deux, l'un dans l'Ordre de S. Dominique, l'autre dans la Compagnie de Jésus : Lorenzo et Antonio de Córdoba (1). Il devait advenir, par là même, que les fils d'Ignace de Loyola s'intéresseraient fort au *Livre de l'Oraison*, surtout ceux qui connaissaient personnellement l'auteur.

Gaspard Loarte et Jacques Guzman, anciens disciples de Jean d'Avila, avaient tous deux emporté en Italie le souvenir très doux de Louis de Grenade. En 1555, le premier était recteur du collège de Gênes, le second, recteur du collège de Florence. Lorsqu'ils apprirent l'existence du *Libro de la Oración y meditación*, ils en écrivirent à Rome. C'était vers la fin de 1555. Le secrétaire d'Ignace, Jean de Polanco, promit d'abord de chercher (2 janvier 1556) et finit par envoyer à Loarte (16 juillet 1556) le *Livre* désiré, avec le *Libellus* de Christophe de Madrid sur la communion. Guzman avait suggéré l'idée d'une version en italien du *Livre* de Grenade. Polanco répond (1er février 1556) que Maestro Tullio Crispolto en a déjà traduit la première partie (2).

Il résulte donc, des *Monumenta Societatis Jesu*, qu'à la date du 1er février 1556, le *Livre de l'Oraison* de Grenade est déjà connu et en traduction, en Italie. Nous l'apprenons par des lettres de 1556 qu'on ne peut soupçonner de faux. Nous le tenons de gens en mesure de savoir si Grenade avait vraiment écrit l'ouvrage qui courait sous son nom ; quoique vivant à Florence et à Gênes, Gaspard Loarte et Jacques Guzman n'étaient pas coupés de toute communication avec l'Andalousie.

Il y a plus, Anvers voit paraître, dès 1553, une édition espagnole du *Livre* de Grenade sur l'oraison. Le catalogue

(1) On trouvera dans les MONUMENTA SOCIETATIS JESU (*Epist. mixtae*, II, 697) la longue lettre motivée, par laquelle Antonio de Córdoba écrit, de Salamanque, le 21 mars 1552, à Ignace de Loyola, qu'il dédaigne le chapeau de cardinal dont on le menace et veut entrer dans la Compagnie de Jésus.

(2) *Epist. mixtae*, X, 458 ; XI, 389 ; XII, 101, 126.

150 de Ludwig Rosenthal, le libraire munichois, en porte un exemplaire mis en vente pour 60 marks (1).

Cette édition anversoise est la plus ancienne que jusqu'ici l'on connaisse du *Libro de oración y meditación*; et elle suppose manifestement une édition faite en Espagne dès 1552 ou 1551. L'exemplaire vendu par Rosenthal — d'après ce que veut bien m'écrire l'obligeant libraire munichois — a été acheté par la Librairie catholique de Fribourg. Un autre exemplaire se trouve aux mains du P. Michel Ange; il s'en est servi, dans ses articles de la *Revista de Archivos* (2) et des *Estudios franciscanos* (3), où il en cite des textes, sans ombre de suspicion.

Or comment croire que le *Traité* d'Alcantara, dont on ne connaît pas d'édition avant 1558 (4), est néanmoins antérieur au *Livre* de Grenade, imprimé certainement dès 1552 et si souvent réimprimé pendant les dix années qui suivirent? Comment admettre une pareille invraisemblance, quand toutes les éditions du *Traité* d'Alcantara avouent des emprunts; quand un livre fait à Alcala par Martin de Lilio, en 1558, affirme la priorité de Grenade; quand le volume sans date de la Bibliothèque de Lisbonne nomme en toutes lettres Grenade comme le principal créancier d'Alcantara? L'acte de foi, que prétendent exiger le P. Ferrando et le P. Michel Ange, n'est pas seulement aveugle; il est déraisonnable.

*
* *

Il reste à expliquer comment une vérité si claire aujourd'hui est demeurée obscurcie pendant des siècles. L'explication n'est pas à chercher bien loin. Le *Livre de l'oraison* de Grenade a été mis à l'index par l'Inquisition espagnole, dans son catalogue de 1559 (5). On devine sans peine les

(1) Je remercie le P. Henri Watrigant de m'avoir signalé et montré ce catalogue.

(2) Décembre 1916, p. 163; mai 1917, p. 345.

(3) Octobre 1920, p. 252, 253, 257.

(4) Nicolas Antonio ne mentionne pas d'édition avant 1560; par le *Traité* de Martin de Lilio nous avons la preuve que le *Traité* d'Alcantara existait déjà en 1558.

(5) Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, p. 531, 706.

conséquences. Le nom de Grenade devenant suspect devait disparaître de la dédicace à Rodrigo de Chaves, faite par Alcantara dans la première édition. Sans quoi que dirait Melchior Cano ? Le fougueux dominicain ne voyait, dans les livres d'ascétisme écrits en langue vulgaire, qu'une profanation de la religion et un péril pour la foi. Les effusions de la mystique la plus légitime fleuraient à son odorat soupçonneux comme un relent des Illuminés (1). Dans la censure (2) des *Commentaires sur le catéchisme chrétien* publiés à Anvers en 1558, et qui sont l'œuvre du fameux archevêque Carranza, Cano n'a pas épargné Louis de Grenade. Il l'accuse d'erreurs formelles contraires à la foi catholique. Pourquoi cet homme terrible, qui reprochait à Carranza d'avoir loué le *Livre de l'oraison* de Grenade et d'avoir par là « porté préjudice au peuple chrétien » épargnerait-il Pierre d'Alcantara ? Ne le dénoncerait-il pas à l'Inquisition pour avoir écrit que le Livre de Grenade était, à sa connaissance « le meilleur » qu'on eût publié en espagnol sur l'oraison ? La prudence la plus élémentaire conseillait donc de biffer, en de nouvelles éditions, l'éloge d'un écrivain traité par l'Inquisition comme dangereux.

Il est superflu d'insister sur une observation évidente dès qu'on l'énonce. Mais si on exigeait une démonstration, nous l'établirions *a simili*, avec des moyens de preuve empruntés au P. Michel Ange en personne.

Le P. Cuervo ayant eu le malheur d'affirmer que le *Livre de l'Oraison* est de Grenade et « uniquement sien », le docte capucin s'est amusé à déterminer, dans la belle mosaïque de Grenade, les morceaux empruntés par exemple à Louis de Blois, à Tauler et à S. Laurent Justinien (3). L'opération est menée avec quelque acharnement ; et on sourit de voir le pic démolisseur manié avec tant de fougue par cet archéologue des textes ascétiques : il ne souffre

(1) Emilio Colunga O. P. *Intelectualistas y místicos*, dans la Ciencia tomista, juillet 1914, p. 381.

(2) Fermin Caballero, *Vida del Illmo Melchior Cano*. Madrid, 1871, App. 58, p. 536-615.

(3) Revista de Archivos, mars 1917, p. 170; mai 1917, p. 324; Estudios Franciscanos, octob. 1920, p. 256, 267.

pas que Pierre d'Alcantara ait démarqué Louis de Grenade; et il jouit fort de montrer que Grenade a démarqué d'autres écrivains. C'est piquant et instructif.

Laissons le cas de Louis de Blois, de Tauler et de Laurent Justinien qui importent peu ici; et venons à d'autres emprunts. Le P. Michel Ange observe que, justement, dans cette édition d'Anvers, dont nous parlions tout à l'heure, le *Livre* de Grenade porte une méditation sur la Passion du Christ, sous ce titre : *De la doctrina que se aprende al pié de la Cruz, de F. Baptista de Crema.* On dut avertir l'auteur imprudent que les *Œuvres* du dominicain Baptista de Crema sont condamnées dans l'Index de 1549. Dans les éditions subséquentes, le titre que nous avons lu est changé en celui-ci : *Otra meditacion de la doctrina que se aprende al pié de la Cruz* (1). Même phénomène pour des avis spirituels figurant au chapitre IV de la deuxième partie. On lit dans l'édition d'Anvers : *De otras dos tentaciones que pone Serafino de Fermo.* Le nom de ce moine est aussi inscrit dans l'Index de Pie IV. Il suffit. Comme Baptista de Crema, Séraphin de Fermo est rayé, à partir d'une certaine date, des éditions du *Livre de l'Oraison.*

Et alors, faisant une parenthèse, nous disons au P. Michel Ange : vous voyez bien que Grenade nommait sans fausse honte ceux dont il était débiteur; pourquoi n'aurait-il pas nommé Pierre d'Alcantara, s'il lui avait dû tout son *Livre*? Autre chose : vous ne voulez pas que l'épître dédicatoire où Pierre d'Alcantara dit qu'il a résumé Grenade soit authentique; avouez en tout cas, que la disparition de cet aveu s'explique parfaitement à partir de 1559.

Revenons aux suites de l'intervention de Melchior Cano. Plus l'autorité du célèbre professeur était grande, moins il était permis à Louis de Grenade de subir des reproches, sans mot dire. Il était provincial des dominicains de Portugal, confesseur de la reine Catherine; et celle-ci avait en sa doctrine et en ses vertus tant de confiance, qu'elle aurait voulu le faire archevêque de Braga. Un tel homme ne pouvait rester sous le coup déshonorant porté contre son ouvrage et la pureté de sa foi. Il en appela au Concile de

(1) Estudios Franciscanos, oct 1920, p. 251.

Trente ; et il eut la joie de voir cassés, par les éloges du Concile et du Pape (mars 1564) l'arrêt infamant de 1559 (1). Il reçut de son Ordre le titre de Maître en Sacrée Théologie (1562). Il publia avec toutes les approbations désirables (18 août 1564) une édition corrigée de son *Livre de l'Oraison*. Et bientôt sa plume féconde multiplia les livres fameux : *Mémorial de la vie chrétienne* (1566), *la Guide des pécheurs* (1567), *Collectanea Philosophiae moralis* (1571), *Conciones de tempore* (1575-1580), *Rhetoricae ecclesiasticae libri sex* (1576), *Introduction au Symbole* (1582). Saint Charles Borromée, le B. Jean de Ribera, le cardinal infant de Portugal acceptèrent la dédicace de ses ouvrages.

Sans doute il advint qu'au moment où il découvrit, vers 1576, les Illuminés de Llerena (2), le dominicain Alonso de la Fuente impliqua, dans leurs erreurs, les jésuites et Fray Luis de Grenade. Pour se défendre il suffit au religieux calomnié de rappeler, dans une lettre au secrétaire de Philippe II (29 mai 1576), qu'attestation écrite lui avait été délivrée de l'approbation donnée à Trente au *Livre de l'Oraison* (3).

Tandis que l'éloquence, le savoir et la vertu de Grenade portaient partout son nom et ses œuvres, en Espagne, en Portugal, en France, dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Italie, n'aurait-on pas pu, dans les éditions du *Traité de l'Oraison* de Pierre d'Alcantara, rétablir le texte primitif de la dédicace à Rodrigo de Chaves ?

Nul doute que, s'il eût vécu, Pierre d'Alcantara aurait fait cet acte d'honnêteté. Mais il était parti pour le ciel, le 18 octobre 1562. La fortune de son livre était désormais aux mains de ses fils. La dévotion à leur père engagea ces fils aimants et fiers à insinuer d'abord, à affirmer ensuite catégoriquement que Pierre d'Alcantara avait été l'inspirateur de Louis de Grenade. Ils ont pu parler ainsi de bonne foi : le simple fait qu'ils n'avaient pas sous les yeux les premières éditions peut expliquer leurs dires. En tout cas, entre 1562, date de la mort de Pierre d'Alcantara, et

(1) Emilio Colunga, O. P., art. cité, p. 381.

(2) Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, 540-546.

(3) Justo Cuervo, *Biografía de Fr. Luis de Granada*, p. 43.

1664, date de sa canonisation, toute une série d'écrivains va répétant que le saint, ayant publié son *Traité de l'Oraison*, pria Louis de Grenade d'en faire un commentaire développé.

Notez que pas un ne donne une preuve de l'assertion : ils affirment ou ils rapportent qu'on affirme. Ainsi le P. Juan Bautista de Moles (1592) et le P. Juan de Santa Maria (1615) pour nommer les deux premiers chroniqueurs en date (1). Ainsi, plus tard, le postulateur de la cause du saint (2), le P. Juan de San Bernardo. Les bibliographes et les historiens étrangers à l'Ordre Séraphique, tels que Tamayo Salazar (1658), Nicolas Antonio (1672), et l'oratorien François Marchese (1667) répètent les affirmations de leurs devanciers (3) ; ils s'y appuient comme à un témoignage qui fait foi ; leurs propres paroles serviront, au même titre, au siècle suivant.

Lorsque les premières polémiques se produisent, au dix-septième siècle, les combattants se jettent à la tête des textes de chroniqueurs. Au dix-huitième, on recommence la bataille, avec la même balistique. Entraînés par ces exemples qui font loi, les écrivains du dix-neuvième siècle n'ont guère l'idée de chercher mieux. S'ils allèguent des éditions, ils les prennent uniquement parmi les livres qu'ils ont sous la main. Dans leur combat singulier de 1890, le P. Cuervo et le P. Ferrando font de même ; c'est seulement en 1896 que le P. Cuervo pense que les bibliothèques publiques d'Espagne, de Portugal et d'ailleurs sont le seul arsenal où il puisse se munir d'armes décisives.

Une mauvaise méthode historique a donc engendré et entretenu, pendant trois cents ans, une confusion qui vient à peine d'être dissipée.

(1) *Memorial de la provincia de S. Gabriel*, p. 83 ; *Cronica de la provincia de S. José*, p. 135 : cités dans l'Eco Franciscano, 15 juin 1890, c. 73. On trouve dans les Bollandistes (*loc. cit.*) de larges extraits de cette chronique du P. Jean de Sainte Marie.

(2) *El admirable portento de la penitencia San Pedro de Alcantara*, cité dans Revista de Archivos, déc. 1916, p. 160.

(3) *Martyrologium hispanum*, V. p. 576 ; *Biblioteca hisp. nova*, II, p. 38 ; *Vita di S. Pietro d'Alcantara*, p 216 : cités dans l'Eco Franciscano, 15 juin 1590, p 71.

Notons aussi deux incidents qui aidèrent grandement à obscurcir les choses.

L'héroïque serviteur de Dieu, Pierre d'Alcantara, béatifié par Grégoire XV, le 8 avril 1622, a été canonisé par Clément XI le 12 mai 1664. Dans le procès d'information dressé à Coria pour la béatification, dans le procès romain de canonisation, la version franciscaine est adoptée : « Scripsit exiguum tractatum valde manualem et proficuum, quem tractatum doctissimus et spiritualis ven. Fr. Ludovicus de Granada, magnum speculum ordinis sancti Dominici, suscepit ampliandum. »

Aussi lorsque, sous Innocent XI, des critiques amers osent disputer à Pierre d'Alcantara cette gloire, le cardinal Crescenzio charge le P. Diego de Fuensalida, définiteur général des Alcantaristes, à Rome, de rédiger un mémoire vengeur, qui parut en 1679 (1). Vers cette époque, les controverses au sujet de la *Guide spirituelle* de Molinos avaient déjà commencé ; elles prirent plus d'âpreté encore dans la suite ; la mise à l'index de Segneri, de Bell'huomo et de Regio, qui avaient combattu la *Guide*, n'avait guère fait qu'augmenter le trouble des esprits. C'est alors que le cardinal Crescenzio se souvint du livre vengé par Diego de Fuensalida. Par les soins de la Révérende Chambre Apostolique, parut un ouvrage sur l'oraison (1684) ; le *Traité* de S. Pierre d'Alcantara y est en belle place (2).

Après ce geste, on devine si le zèle des fils du saint réformateur de l'Ordre Séraphique s'enflamma de plus belle, pour multiplier les éditions du *Traité* et affirmer la priorité sur le *Livre* de Grenade.

Un certain Anselmo Negrete, chapelain mozarabe et tertiaire de S. Dominique, essaya de protester contre la thèse franciscaine qui s'étalait dans la préface d'une édition du *Traité* faite à Alcala en 1738 (3). Puis les dominicains en personne prirent l'offensive. Le P. Alphonse Pinedo éditeur en 1757 des *Œuvres* complètes de Grenade imagina une ingénieuse machine de guerre. Au « septième avis »

(1) Michel Ange, *Revista de Archivos*, décembre 1916, p. 154.

(2) Paul Dudon. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921, p. 164.

(3) Revista de Archivos, déc. 1916, p. 155.

du *Livre* de l'oraison, où l'auteur conseille de « ne pas recevoir en vain les visites du Seigneur », il cita l'exemple de « Notre Père Saint Dominique », ajoutant que ce nom, absent de toutes les éditions d'Alcantara, se rencontrait dans l'édition de Grenade faite à Salamanque par Portinaris en 1574. Les franciscains en appelèrent au Conseil royal de Castille. On fit une confrontation juridique de l'édition invoquée ; les paroles dont s'autorisait le P. Pinedo s'y trouvaient, mais en marge et manuscrites. De quoi certifie, par pièce officielle (1), le secrétaire du Conseil, en date du 23 février 1758.

Regaillardis par ce succès, les franciscains font feu de toutes pièces. Le P. Roque de Mocejon publie à Madrid une réédition du *Traité* (1758) ; José Torrubia oppose une vigoureuse *Réponse* (2) aux prétentions dominicaines (1759) ; le P. Vicente de Madrid met en tête de l'édition du *Traité*, parue par ses soins à Barcelone (1761), une sorte de *Prologus galeatus* d'allure victorieuse. Les dominicains reculent sous la poussée. J'ai sous les yeux une édition des *Œuvres* de Grenade, faite à Madrid, en 1768, aux frais de l'imprimeur Manuel Martin : le nom de « Notre Père Saint Domique », que le P. Pinedo avait introduit au « septième avis » du *Livre de l'oraison*, a disparu.

*
* *

Malgré tout, la thèse franciscaine est une légende. Grâce aux efforts persévérants du P. Cuervo, cette légende est par terre ; la saine critique s'est fait jour au milieu des données enchevêtrées et contradictoires ; on a fini par aller chercher, dans les coins ombreux des bibliothèques, les éditions qui décident du problème. L'assertion du procès de canonisation, des bibliographes célèbres, des chroniqueurs officiels et des historiens divers, se brise contre ce triple fait indéniable : il est certain que le *Livre de l'Oraison* de Grenade existe dès 1552 ; il est certain que Martin de Lilio a attesté en 1558 la priorité de Grenade sur Alcantara ; il est

(1) Eco Franciscano, 15 déc. 1890, p. 373.

(2) De cette *Réponse* le P. Ferrando tire argument dans l'Eco du 15 mai 1890, c. 33.

certain que dans une édition du *Traité de l'Oraison* qui ne saurait être antérieure à 1557, Pierre d'Alcantara se proclame débiteur de Louis de Grenade.

Il ne s'en suit pas que le *Traité de l'Oraison* de S. Pierre d'Alcantara ne soit point de lui et à lui. Nous pouvons nous en rapporter à Sainte Thérèse; elle connaissait les deux auteurs et les deux livres; et cela ne l'empêchait pas de trouver celui d'Alcantara digne de ce parfait orante. Ne soyons pas plus exigeants; nous aurions fort mauvaise grâce.

Contemplatif éminent, Alcantara a voulu faire, non un directoire de haute oraison, mais un livret qui pût servir, pour le commun des fidèles, d'introduction à la prière mentale. Voilà ce qu'attendait de lui Rodrigue de Chaves, le généreux bienfaiteur qui, en 1557, lui avait prêté sa maison de Pedroso. P. d'Alcantara a commencé par lire les manuels existants; entre tous, celui de Grenade lui a plu; il lui a pris, il a pris à d'autres (1), ce qui était à sa convenance; mais il a fait ce choix, à la manière d'un homme qui avait une singulière expérience de la prière et des âmes. De ces emprunts assimilés et des réflexions personnelles du saint, un livre est sorti, qui rappelle celui de Grenade et en diffère.

C'est donc très légitimement que le P. Aicardo a pu le citer, sans se préoccuper de la controverse qui a fait l'objet de cette étude.

Remarquons d'ailleurs qu'en notant la dépendance de de Pierre d'Alcantara à l'égard de Grenade, nous avons rendu plus facile encore à expliquer la similitude signalée par le P. Aicardo entre la spiritualité du *Traité* et celle des *Exercices* de S. Ignace.

Paris Paul Dudon.

(1) Dans son intéressant article des Estudios Franciscanos, fév. 1921 (p. 95-103) le P. Michel Ange s'explique sur les emprunts faits à Tauler.

OBSERVATIONS ET REMARQUES

4. — SUR LA QUIÉTUDE

Il y a quelques mois, vous avez bien voulu publier quelques réflexions sur les phénomènes mystiques, tels que l'expérience de la direction me les avait fait connaître. En voici quelques autres, que je me permets de vous soumettre.

On distingue avec raison l'oraison mystique des faits merveilleux tels que les visions ou les paroles intérieures. Je dois dire cependant que, des mystiques que j'ai rencontrés, la plupart avaient été favorisés soit de visions, soit de paroles intérieures, soit des unes et des autres. Je crois pouvoir dire aussi que l'affinité est plus intime entre l'oraison mystique et les paroles intérieures qu'entre la même oraison et les visions. Ainsi, d'abord, je ne pense pas avoir rencontré un seul cas de parole intérieure qui n'ait été le prodrome ou l'accompagnement d'une oraison mystique. Au contraire, je connais au moins un cas de vision suivie de guérison miraculeuse, après laquelle je n'ai pas observé la moindre trace de vocation mystique. Un autre fait qui m'incline à voir une affinité particulière entre les paroles intérieures et l'oraison mystique, c'est que les états mystiques *supérieurs* ressemblent parfois singulièrement à de véritables paroles. Dans le mariage spirituel ou les états voisins, l'union sentie avec Dieu n'est pas simplement l'expérience d'être, dans le fond de son âme, *saisi* par Dieu ; cette étreinte divine prend, souvent du moins, une *signification;* l'âme connaît qu'elle est en rapport spécial avec *telle* personne de la Trinité, que Dieu opère en elle *tel* effet de sanctification, qu'il est mécontent de *telle* infidélité, qu'il fait comme goûter *telle* de ses perfections. A entendre certaines confidences, on se demande si les états mystiques supérieurs ne seraient pas une sorte de parole intérieure *diffuse et continue*. Je me borne à poser la question, laissant à de plus compétents le soin d'y répondre.

Me permettriez-vous, maintenant, de vous décrire, non plus des états mystiques supérieurs, mais, au contraire, la simple quiétude, toujours d'après les faits que j'ai pu observer. Pour mieux la caractériser, je la comparerai à ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire à la pensée

ordinaire et discursive. Quand s'exerce la pensée discursive, notre esprit projette l'objet (abstrait) qu'il a conçu, ainsi que l'image, le « phantasme », dont cet objet est comme revêtu, *en dehors* de nous et *devant* nous. Ce regard de l'esprit dirigé *en avant* et *vers le dehors*, nous le localisons dans notre tête. Tel est, je crois, au témoignage de la conscience, le mécanisme de la pensée discursive. Dans la quiétude, les choses se passent tout autrement : le regard de l'esprit, au lieu de se diriger en avant et vers le dehors, fait, si je puis ainsi parler, *machine en arrière* : il se dirige vers l'intérieur et se fixe sur le fond de l'âme (sur ce qui *semble* être le *fond* de l'âme : je parle ici le langage des apparences, et ne fais point de métaphysique). Permettez que j'emploie une comparaison. Imaginons, si vous le voulez bien, notre esprit comme une lorgnette que nous porterions en nous ; l'orifice orienté en avant et sur le dehors est celui de la pensée discursive. Dans la quiétude, cet orifice antérieur se ferme, ou à peu près, et le regard de l'esprit sort par l'arrière de la lunette sur l'intérieur et le fond de l'âme. Et là que voit-on ? Pardon, le mot *voir* n'est pas, ici, entièrement exact, car il suggère trop l'idée d'un *objet*, d'une création intellectuelle à contours définis, comme les forme la pensée discursive. Au lieu de *voir*, disons plutôt *prendre conscience*. De quoi donc prend on conscience par ce regard *à reculons* et sur le dedans qui me semble propre à la quiétude ? On prend conscience (la grâce de Dieu aidant) de quelque chose d'obscur et d'indéterminé qui vous tient recueilli et vous fait aimer Dieu. Ce quelque chose d'obscur n'enrichit pas la pensée discursive de notions nouvelles et distinctes sur Dieu ; mais il révèle, à la fois confusément et clairement, ce qu'on pourrait nommer la *mentalité* de Dieu ; il donne comme l'instinct de ce qui lui plaît ou lui déplaît. C'est peut-être à cette expérience indistincte du travail de Dieu dans leur âme que certaines personnes sans culture, mais sincèrement pieuses, doivent de saisir sans effort et comme d'intuition toutes les délicatesses de la vie spirituelle. — Cette perception *à reculons* et vers le dedans, si tant est qu'on la localise, on la localise dans la poitrine.

Il y a des âmes favorisées qui n'ont qu'à se recueillir pour trouver à tout moment, en elles-mêmes, cette « divina caligo ». Dieu semble les attendre, au plus profond de leur être, toujours prêt à leur communiquer son amour. D'autres âmes ne jouissent de cette faveur que de loin en loin.

Dieu ne se borne pas toujours à se laisser chercher et trouver ; lui-

même parfois prend l'initiative, j'allais dire : l'offensive; ce quelque chose d'obscur que révèle la quiétude, émerge alors spontanément de l'intime de l'âme, pour envahir et comme envelopper celle-ci. C'est, je pense, une de ces quiétudes plus marquées et plus intenses qui, pour l'ordinaire, fait découvrir aux âmes leur vocation mystique. Après ces expériences, trop claires pour être méconnues, l'âme, revenant sur ses souvenirs, se rappelle, par exemple, que, pendant longtemps, elle a été impuissante à prier (sous forme discursive), et que cette sécheresse obstinée a été coupée, çà et là, d'une dévotion *sui generis* où, maintenant et après coup, elle reconnaît de la quiétude à l'état faible.

Vous dirai-je, pour finir, que j'incline à admettre deux sortes de quiétude? Celle que j'ai décrite, a un caractère assez marqué de *perception*, de connaissance, perception confuse, mais tout de même perception. L'amour, certes, n'en est pas absent; pourtant la connaissance de ce « quelque chose d'obscur » semble dominer. Il en est une autre qu'on pourrait, je crois, décrire ainsi : l'âme, soudain, et dans son fond, se sent comme *tirée en l'air* par un mouvement d'amour pour Dieu. Ici l'élément connaissance est nul, ou à peu près; l'amour y est tout. — Vous reprocherez peut-être à cette description d'être purement métaphorique. C'est vrai; mais les phénomènes mystiques ne peuvent guère s'exprimer que par des métaphores.

Je vous soumets, en toute humilité, ces quelques réflexions, et désire vivement qu'elles soient contrôlées, complétées et, s'il y a lieu, corrigées par d'autres observateurs mieux renseignés ou meilleurs analystes. P. S.

COMPTES RENDUS

Silverio de Santa Teresa CD. — *Obras de Santa Teresa de Jesús editadas y anotadas* : I-II, *Vida*, *Relaciones espirituales*; III, *Camino de perfección*; IV, *Moradas*, *Conceptos;* V-VI, *Fundaciones, Escritos sueltos.* Burgos, « El Monte Carmelo », 1915-1920, 6 vol., 8°, CXXX-396; XXIV-582; XL-512; LXVIII-444; XLVIII-476; LXXIV-568 pp. Prix : 42 pes. les six volumes (1).

Nous possédons actuellement en France deux bonnes traductions des œuvres de Sainte Thérèse : celle du P. Bouix revue par le P. Peyré (3 vol., Gabalda, 1904 suiv.) et celle des Carmélites de Paris (6 vol., Beauchesne, 1907 suiv.) : mais il est bien évident que, pour toute étude un peu approfondie sur les ouvrages de la grande mystique, aucune traduction ne peut remplacer l'original. Pour celui-ci l'édition classique faisant autorité, était jusqu'ici celle de V. La Fuente (2 vol. 1861, reproduite en 1877 et 1881, 6 vol.). Depuis, la piété des érudits espagnols nous a donné les reproductions photographiques des originaux autographes que nous avons le bonheur de posséder encore pour la plupart de ces œuvres : la *Vie* en 1873, les *Fondations* en 1880, les *Moradas* en 1882, le *Chemin de perfection* avec la *Manière de visiter les couvents* en 1883. Toutefois ce sont là des éditions de luxe à faible tirage et de plus, si l'on excepte le dernier de ces travaux exécuté excellemment par D. Herrero Bayona, les transcriptions qui accompagnent les reproductions laissent assez à désirer. Il faut même en dire autant de l'édition de La Fuente : ouvrier infatigable, celui-ci travaillait trop vite et son œuvre s'en ressent. Les éru-

(1) Les RR. PP. Carmes de Burgos ont eu la bonne idée de publier en même temps une *edición económica* des œuvres de la Sainte, en cinq volumes cartonnés : on pourra ainsi avoir pour la somme minime de *10 pesetas*, le texte excellent établi par le P. Silverio. Naturellement dans cette édition les discussions critiques et appendices ont été supprimés.

dits qui se servaient de son édition s'en étaient déjà aperçus : on le sentira mieux encore en comparant sa publication avec celle du P. Silverio de Santa Teresa (1). Désormais les six beaux volumes déjà parus chez les Pères Carmes de Burgos (en attendant l'édition des lettres) forment la base indispensable de toute recherche vraiment sérieuse sur la pensée de la sainte réformatrice. Rappelant par son aspect la grande édition de S. François de Sales qu'achève de nous donner la Visitation d'Annecy, le travail du P. Silverio mérite aussi de lui être comparé pour la perfection avec laquelle il a été exécuté.

Pour un texte comme celui de Ste Thérèse, déjà publié d'après les autographes, on ne peut s'attendre à des modifications sensationnelles : c'est beaucoup néanmoins que d'avoir désormais ce texte reproduit avec une rigoureuse exactitude, y compris les corrections et rédactions successives, encadré d'introductions, de notes et d'appendices, nous mettant sous la main tous les secours dont nous disposons actuellement pour son étude.

Le tome I reproduit la *Vie* d'après l'autographe de l'Escurial ; en tête du tome II sont publiées les *Relations* de la sainte à ses directeurs, complément naturel de la *Vie*, les trois premières de 1560, 1562 et 1563, adressées aux P. Ibañez et Garcia de Toledo, donc contemporaines de la rédaction de la *Vie* (1re rédaction en 1561-1562, la deuxième, celle que nous possédons, terminée en 1565). Viennent ensuite les deux relations de 1576 adressées au P. Rodrigue Alvarez, l'une comme qualificateur du S. Office, l'autre comme directeur spirituel : la première est donnée d'après l'autographe des Carmes de Viterbe, qui semble être une première rédaction de la sainte, retouchée ensuite par elle dans une seconde rédaction reproduite en appendice, p. 542, d'après une copie d'Avila. Enfin, la relation de 1581 au Docteur Velázquez, évêque d'Osma, publiée déjà parmi les lettres de la sainte, est mise ici à sa vraie place et corrigée d'après les fragments autographes conservés chez les Carmélites de Sainte-Anne de Madrid. Fort justement le P. S. fait suivre les notes plus brèves de la sainte sur diverses grâces (*mercedes*) reçues par elle : Luis de León en avait publié quelques-unes, La Fuente compléta et améliora le recueil d'après une copie du dix-huitième siècle : nous les avons aujourd'hui d'après les quelques autographes conservés et surtout d'après le recueil fait par une contemporaine de la sainte, probablement Anne de S. Pierre, et conservé à Avila (2). La plupart de ces *mercedes* sont des

(1) Voir Cirot, *Les éditions des œuvres de Ste Thérèse par La Fuente*, Revue hispanique, 1920, 295-303.

(2) Le P. Silverio attire avec raison l'attention sur les pseudo-autographes de certaines de ces *mercedes*, formés après coup avec des mots coupés dans des lettres ou autres autographes et collés ensemble de fa-

années 1571-1576 pendant lesquelles la sainte, au lieu de les noter comme auparavant sur des feuilles volantes, les écrivait sur un *cuadernillo* aujourd'hui perdu, mais qui a dû former la base des recueils anciens que l'on garde à Avila et à Tolède (ce dernier est reproduit en appendice, p. 515-541). Une annotation très soignée arrive à fixer la la date de la plupart de ces 54 notes et en fait ainsi un précieux document pour étudier la vie intérieure de la sainte.

Le *Chemin de perfection* est donné avec raison d'après la rédaction définitive de la sainte, celle de l'autographe de Valladolid, écrit entre août 1569 et juillet 1570 ; la première rédaction (autographe de l'Escurial, qui serait, d'après le P. Silverio, plus probablement de fin 1565) est reproduite en appendice (1). Ces autographes, celui de Valladolid surtout, portent d'assez nombreuses ratures et corrections de la sainte et d'autres, particulièrement des PP. Bañez et Garcia de Toledo, qui ont été toutes reproduites en notes. De plus on conserve trois copies anciennes contenant des corrections de la sainte elle-même : la plus importante, celle de Tolède, reproduite en appendice, présente un double intérêt : il semble bien, en effet que ce fut celle que la sainte envoya après l'avoir revue à D. Teutonio de Bragance, à Evora, pour la faire imprimer ; de plus cette copie est moins fidèle que les autres à l'autographe ; elle semble avoir été l'œuvre d'un lettré qui a parfois légèrement retouché le texte de la sainte. Celle-ci, dans sa défiance d'elle-même, accepte et approuve tout et ses corrections sur cette copie vont, non pas à la rapprocher de l'original, mais à améliorer la rédaction. Il faut en dire autant du reste des autres corrections faites par elle sur des copies : et c'est ce qui les rend plus intéressantes, même à côté des autographes. On regrettera, je crois, que le P. Silverio n'ait pas donné en notes celles des copies de Salamanque et de Madrid : il nous promet une édition *in extenso* de ces copies : mais n'eût-il pas mieux valu donner de suite leurs corrections, à côté du texte de Valladolid que reproduisent ces copies ?

Pour le *Château intérieur*, c'est naturellement l'autographe de Séville qui est reproduit avec les corrections de la sainte et du P. Jérome Gratien, assez peu nombreuses d'ailleurs. Des *Conceptos del Amor de Dios* (Commentaire sur le *Cantique*), nous n'avons plus l'ori-

çon à reproduire le texte de la sainte : piété mal comprise à qui on doit la destruction de plus d'un véritable autographe..

(1) Tandis que pour les autres textes le P. Silverio reproduit la *forme* des mots employés par Sainte Thérèse, mais sans s'attacher à reproduire toutes les particularités orthographiques qui n'en modifient pas le son, pour l'autographe de l'Escurial il fait une édition qui donne toutes ces particularités dans le détail : heureuse idée dont lui sauront gré les philologues.

ginal, brûlé par la sainte, on le sait, sur l'ordre d'un confesseur (le P. Yanguas, semble-t-il) : force est donc de les éditer d'après les copies anciennes qui en restent. Les fortes divergences entre celles-ci portent le P. S. à conclure que, ici encore, il y a eu deux rédactions successives de la sainte : l'une représentée par la meilleure copie, celle d'Alba de Tormes, très complète et très ancienne, approuvée dans deux notes de Bañez, et celle de Baeza ; l'autre conservée dans les copies de Consuegra et du Désert de N.-D. des Neiges ; comme La Fuente, mais avec plus d'exactitude, le P. S. reproduit le manuscrit d'Alba, en y ajoutant, entre guillemets pour les distinguer, les paragraphes qui ne sont que dans le manuscrit de Consuegra. Celui-ci est édité, ainsi que les deux autres, en appendice. Les *Exclamaciones* sont reproduites d'après l'édition princeps de Luis de León que le P. S. incline à suivre aussi pour la date (1569) assignée par lui à cet écrit.

Pour les *Fondations*, l'autographe est reproduit avec une scrupuleuse fidélité, plus importante encore ici en raison des corrections faites par le P. Jérôme Gratien dont beaucoup furent ensuite raturées par le P. Bañez : la plus célèbre, on le sait, reproduite dans les anciennes éditions, change complètement le sens de l'important passage du ch. 4 (p. 34) où la sainte parle des grâces faites à ses filles, grâces si grandes que dans chaque maison « il y en a une ou deux que Dieu conduit encore par méditation, toutes les autres arrivent à la contemplation parfaite et quelques-unes sont si avancées qu'elles arrivent aux ravissements. » Le P. Gratien avait écrit : « Dieu les conduisant toutes par méditation, *quelques-unes* arrivent à la contemplation et *d'autres*... aux ravissements. »

Pour les *Constitutions* primitives données par la sainte aux Carmélites déchaussées, le texte est établi, faute d'autographe, d'après une copie fort soignée faite au dix-huitième siècle pour les Carmes de Portugal sur les *Constitutions* conservées à Madrid ; les constitutions données en 1576 par le P. Jérôme Gratien et celles qui furent promulguées et imprimées en 1581 sont reproduites en appendice. Viennent ensuite l'opuscule sur la *Manière de visiter les couvents* d'après l'autographe de la sainte et ses *Avis spirituels* reproduits d'après l'édition du P. J. Gratien (1585) et celle d'Evora 1583 (en appendice).

Plus complexe, mais fait avec non moins de soin, a été l'établissement du texte des poésies de la sainte (t. VI, p. 77-119) : sans entrer dans le détail, je noterai seulement les corrections importantes faites à la plus célèbre d'entre elles « *Que muero porque no muero* ».

Les riches appendices qui terminent les divers volumes, en particulier II et VI, sont constitués en majeure partie par des pièces d'archives, d'un intérêt surtout historique : ils contiennent cependant des pièces capitales pour la vie intérieure et la doctrine de la sainte. Ci-

tons entre autres : le rapport (publié seulement en partie par D. M. Mir) du P. Ibañez sur l'esprit de la sainte (II, 133-152) (1), la relation des derniers jours par Anne de S. Barthélémy (original inédit); celles de Marie de S. Jérôme et de Thérèse de Cepeda sur ses vertus. Les *Introductions* et les *notes* dans leur sobriété relative (il eut été si facile au P. S. de noyer son texte dans de prolixes dissertations) contiennent une foule de précieux renseignements sur les manuscrits et éditions ; on appréciera particulièrement le soin avec lequel est déterminée la date de chaque écrit (2).

Nous avons désormais, on le voit, un instrument de travail de premier ordre, bientôt complété, nous l'espérons, par les volumes de la *Correspondance*, pour étudier d'une façon vraiment complète et rigoureuse la doctrine spirituelle de Sainte Thérèse : tout le monde est d'accord pour faire appel dans nos controverses actuelles à son autorité. Souhaitons que de nombreux travailleurs profitent de la belle édition du P. Silverio, pour étudier méthodiquement et à fond la pensée de la grande mystique. Au savant Carme de Burgos reviendra le mérite d'avoir rendu possibles et même faciles des travaux qui soient pleinement dignes d'elle et de son rôle dans l'histoire de la spiritualité catholique.

Toulouse. Joseph DE GUIBERT, S. J.

(1) Le P. S. restitue au P. Ibañez le *Dictamen* en 33 points sur l'esprit de sainte Thérèse (II, 130) que les éditions attribuent sans motif à S. Pierre d'Alcantara.

(2) Peut-être plusieurs de nos lecteurs seront-ils bien aise d'avoir résumées dans cette note les conclusions du P. S. au sujet de la date des divers écrits de sainte Thérèse :

II, 3-11	*Relation I*, au P. Ibañez	1560.
	Vie (1re rédaction, perdue)	1561-62.
II, 13-20	*Relations II-III*, aux PP. Ibañez et G. de Toledo	1562-63.
I, 2-372	*Vie*, 2e rédact., autogr. de l'Escurial	1565,
III, 209-354	*Chemin de perfection*, 1re réd. Esc.	? fin 1565.
VI, 3-26	*Constitutions* des Carmélites déch.	1567-68.
IV, 271-294	*Exclamations*	? 1569.
III, 2-206	*Chemin de perfection*, 2e rédaction Valladolid	août 1569-juillet 1570.
IV, 213-268	*Conceptos del Amor de Dios* (Cant.)	1571-1573.
II, 47-86	*Mercedes*, n. XV-LXVI	1571-1576.
V, 2-242	*Fondations*, c. 1-27	1573-1576.
VI, 28-46	*Manière de visiter les couvents*	1576.
II, 21-38	*Relations IV, V*, au P. R. Alvarez	1576.
IV, 2-210	*Château intérieur*	1577.
II, 39-42	*Relation VI*, à Mgr Velásquez	1581.
V, 243-329	*Fondations*, c. 28-31	1580-1582.

Dr. F. Pijper. *De kloosters* (les Monastères), VIII-379 p., gr. in-8°, 's-Gravenhage, Mart. Nijhoff, 1916.

Je ne puis donner au lecteur une meilleure idée du contenu de ce livre touffu qu'en reproduisant la table des matières. En vingt-huit chapitres M. P. traite les points suivants : I. La continence aux premiers temps du christianisme. Veuves. Diaconesses. Vierges (p. 1-18). — II. Les ermites (p. 19-40). — III. L'origine des cloîtres (p. 41-61). — IV. L'organisation cénobitique de S. Pakhôme (62-71). — V. S. Basile (p. 72-83). — VI. S. Jérôme et Jean Cassien (p. 84-95). — VII. S. Colomban (p. 96-103). — VIII. S. Benoît (104-107). — IX. Les moines de Cluny (p. 118-129). — X. Les Camaldules, les moines de Vallombreuse, les Chartreux, les Prémontrés, l'ordre de Font-Evrault, les ordres militaires (p. 130-145). — XI. Les Cisterciens, les réligieux de Windesheim (p. 146-156). — XII. Les Franciscains (p. 157-177). — XIII. Les Dominicains (p. 178-206). — XIV. Les Jésuites (p. 207-229). — XV. Le combat du religieux; le noviciat (p. 230-242). — XVI. Particularités des instituts féminins p. 243-255). — XVII. Les religieux au travail : agriculture, horticulture, plantes officinales, architecture (p. 256-270). — XVIII. La transcription des livres (p. 271-277). — XIX. Les bibliothèques (p. 278-285). — XX. Le respect de la personnalité (p. 286-293). — XXI. Les cloîtres considérés comme instituts d'enseignement (p. 294-301). — XXII. Culture générale des religieux (p. 302-308). — XXIII. Le caractère international des ordres religieux (p. 309-314). — XXIV. Admiration et sympathie pour les cloîtres. Satisfaction au moyen des prières des religieux (p. 314-326). — XXV. La confession, la discipline, les cloîtres en tant que prisons (p. 327-336). — XXVI. Les cloîtres et l'esclavage (p. 337-342). — XXVII. Culte des reliques et superstition (p. 343-354). — XXVIII. Le côté social des cloîtres (p. 355-370).

Même si l'auteur avait pu disposer d'un espace moins restreint, il lui eût été difficile, pour ne pas dire impossible, d'être exact et complet sur un nombre si considérable de sujets, parfois fort éloignés les uns des autres. Il l'a bien senti et l'avoue sans détours dans sa préface. Malgré ces lacunes il espère cependant, grâce à une étude assidue et personnelle des sources, avoir réussi à donner une caractéristique suffisante de chaque ordre en particulier.

Tout d'abord il faut reconnaître que l'auteur a été vraiment soucieux d'aller aux sources. Cette préoccupation il l'a même eue à l'excès : par crainte de laisser influencer l'indépendance de son jugement, il a peut être trop négligé ce que d'autres ont trouvé dans les mêmes documents. Tout le monde n'est pas également apte à bien

comprendre ces pièces. Je m'explique : M. P. appartient à une confession qui a supprimé radicalement tout semblant de vie claustrale. L'ambiance intellectuelle et religieuse dans laquelle il vit, ambiance si étrangère aux conceptions monastiques, ne constitue-t-elle pas un sérieux obstacle à la compréhension pleine et parfaite de ces idées et du milieu qui les a fait naître? En d'autres termes : l'auteur s'est-il fait une mentalité suffisamment « catholique » pour être toujours absolument objectif dans son appréciation d'institutions aussi intimement connexes avec le catholicisme que les ordres religieux? Je crains bien que, parfois du moins, les idées dans lesquelles il a été nourri n'aient un peu troublé la limpidité de son regard. Pour ma part, j'ai de la peine à reconnaître l'ordre religieux auquel j'ai l'honneur d'appartenir dans le portrait qu'en retrace M. P. Ou bien, si je le reconnais, c'est à la façon des images étirées et tourmentées qui se forment dans un miroir creux.

Il serait fastidieux (et même impossible dans un simple compte rendu) de relever une à une toutes les petites erreurs dans lesquelles le défaut de préparation a fait tomber l'auteur; à certaines pages, toutes remplies d'une foule de détails, il n'y a pas une ligne qu'on pourrait contresigner sans réserve. Cette remarque s'applique d'une façon spéciale à l'appréciation du livre des « Exercices spirituels ». Tout en admettant qu'il contient de bonnes pages, on lui reproche « d'attendre trop le salut de moyens artificiels et mécaniques. » Comment l'auteur n'a-t-il pas vu que S. Ignace « attend le salut » avant tout des dispositions intérieures de l'esprit et de la volonté, aidées par la grâce, et n'emploie les moyens extérieurs que pour créer un milieu favorable à l'éclosion de ces dispositions? Les procédés recommandés dans le livre des Exercices sont d'ailleurs pleinement en harmonie avec la psychologie moderne, dont un des plus grands mérites a été de montrer jusqu'à quel point les affections de l'âme peuvent être influencées par les conditions matérielles extérieures. Un peu de méthode, même dans la vie spirituelle, n'est pas à dédaigner et ne ravale nullement celle-ci à un rang inférieur, pas plus que l'organisation ne rabaisse l'activité intellectuelle, bien au contraire.

Les considérations sur le choix d'un état de vie ont été pour M. P. une seconde pierre d'achoppement. D'après lui l'état auquel S. Ignace veut amener le retraitant n'est autre que l'état religieux dans la Compagnie de Jésus. Quand le lecteur, étonné de cette assertion, se reporte aux passages des Exercices et du Directoire qu'on allègue comme preuves, il trouve qu'ils se rapportent tous, sans exception, à l'état religieux en général. Dans quelques-uns le directeur de la retraite est même averti d'avoir à se garder soigneusement de toute parole ou action pouvant influencer la décision du retraitant. Mais ces avertissements sont, de l'avis de M. P., la plus forte preuve

de son affirmation... Qu'eût-ce été, si S. Ignace avait été moins explicite?

Bien que M. P. donne ici aux paroles du Saint et des rédacteurs du Directoire un sens exactement contraire à celui qu'ils ont voulu exprimer, je ne mets nullement en cause sa bonne foi. Celle-ci, ainsi que son souci d'impartialité me paraissent évidents. Son erreur prouve simplement qu'une lecture superficielle des sources, si étendue soit-elle, ne suffit pas pour bien saisir le caractère d'un ordre religieux. Une telle entreprise nécessite une étude longue et patiente, surtout lorsqu'on appartient à une confession hétérodoxe. Je dirai même plus : quand il s'agit d'un livre tel que les Exercices, seule la pratique en donnera une compréhension exhaustive. Cette pratique, trois fois séculaire, toujours identique dans ses éléments essentiels, s'adaptant dans les détails aux capacités intellectuelles et morales des diverses classes de personnes, vient d'être ouverte en Hollande aux hétérodoxes, désirant intensifier leur vie religieuse. S'il m'était permis de donner un conseil à M. P. je lui dirais volontiers d'aller suivre une de ces retraites : au sujet des Exercices, ces quelques jours lui en apprendraient plus que de longs mois d'étude privée.

Je ne me suis étendu quelque peu sur les pages consacrées à la Compagnie de Jésus que parce que je la connais le mieux et que l'auteur lui-même y attache une importance spéciale. Les chapitres traitant des origines et des divers ordres en particulier, sans nous apprendre du neuf, témoignent eux aussi d'une fréquentation assidue des sources et, de ci de là, du même défaut d'adaptation psychologique.

La partie la plus importante du livre, M. P. nous le dit dans sa préface, est constituée par les chap XV à XXVIII. Ici s'impose dès l'abord une restriction importante : ces chapitres ne s'appliquent directement qu'aux ordres religieux à organisation abbatiale (les ordres monastiques) ; ils ne touchent que fort incidemment les ordres mendiants et les clercs réguliers. Dans ces limites je reconnaîtrai volontiers que l'auteur fait preuve d'une largeur d'esprit, qu'on n'est pas habitué à rencontrer parmi les adversaires des ordres religieux. Surtout les chap. XV à XXIII témoignent maintes fois d'une volonté préoccupée de juger équitablement. Quant aux chap. XXIV à XXVIII que M. P. croit de nature « à procurer un mauvais quart d'heure aux amis des ordres religieux », j'ose croire que, plus il étudiera les institutions monastiques et le milieu qui les a vu naître et grandir, plus aussi il nuancera son verdict.

Ainsi, quand il reproche aux fidèles du moyen-âge d'avoir fait des donations aux religieux pour obtenir, par leurs prières, des grâces temporelles et spirituelles, il s'attaque en réalité à la théorie catholique de l'impétration et peut-être même à la doctrine de saint Paul sur l'assistance due aux ministres de l'autel, laquelle, si je ne me trompe,

est restée en vigueur même dans les églises protestantes. — Lorsque M. P. accuse les religieux d'avoir enfermé leurs confrères dans des prisons abominables, on serait heureux de voir confirmer cette assertion si vague par quelques données précises sur le nombre des victimes qui auraient bien gémi dans ces cellules horribles. Peut-on de la simple existence d'un *carcer* dans les Abbayes tirer une conclusion aussi générale ? Et quant aux faits particuliers allégués, le châtiment dépassait-il le crime d'après les idées alors existantes ? — Dans le chapitre consacré à l'esclavage, M. P. ne me paraît pas suffisamment tenir compte du rôle joué par les abbayes dans l'adoucissement et la transformation de cette institution, qui fut une des bases de la société païenne tant barbare que gréco-latine et ne pouvait disparaître que progressivement. — Qu'au moyen-âge certains monastères se soient rendus coupables d'exagération dans le culte des reliques et aient par là contribué à des pratiques supertitieuses, qui le niera ? Mais, pour prouver ces faits, il faudrait se contenter de citer des pratiques vraiment dues aux ordres religieux et non pas à de simples laïcs. — Enfin, que les richesses croissantes des abbayes soient devenues un danger social et une cause de paupérisme, c'est une thèse qu'on aimerait à voir prouver par le détail, plutôt que simplement affirmée.

Si le livre de M. P. devait avoir une seconde édition, je souhaiterais voir disparaître un certain nombre de légères imperfections, qui pourraient faire croire à une composition trop hâtive. Il arrive par exemple que le même détail se lit dans les mêmes termes à trois ou quatre pages de distance (v. p. 337 et 341). — On s'étonnera à bon droit d'apprendre qu'en 1539 Simon Rodriguez et François Xavier partirent pour le Nouveau-Monde et y posèrent les fondements de la christianisation de l'Amérique du Sud. — J'ignore sur la foi de quel document on attribue la qualité de Néerlandais à Paschase Broët, né en 1500 à Bertrancourt (Somme), et qui s'appela bien Broët et non pas Broet. — Souvent l'auteur emploie les formes latines des noms propres, par exemple : Complutum (Alcala de Hénarès), Foroiulium (Fréjus), Jaius, Rodericus, Codurius, ou s'écarte de l'orthographe habituelle, par exemple : Laubes (Lobbes), Font-Evraud (Font-Evrault), Fritislar (Fritzlar), Epternach (Echternach), Stabulo (Stavelot), Condatescon (Condat, St. Claude), etc.

A lire ce livre on ne peut se soustraire à l'idée que la forme a été sacrifiée au fond. Dans bien des chapitres on a l'impression de se trouver devant un casier bien bourré de fiches. Accumulés sans transitions, détails et anecdotes vous passent sous les yeux, à peine reliés ou séparés de temps à autre par une idée plus générale, qui se cache encore parfois au beau milieu d'un long alinéa. L'auteur me répondra sans doute qu'il avait trop de choses à dire dans un espace mesuré. N'eut-il pas valu mieux se borner à une matière moins vaste ? Cela lui

aurait permis de donner plus d'ampleur à des considérations de nature plus générale, qui maintenant sont à peine indiquées et risquent d'échapper à l'attention dans la masse des détails.

Tel quel le livre de M. P. reste un essai loyal de pénétrer plus avant dans « ce monde merveilleux », que constituent les monastères pour quiconque fait ses premiers pas dans l'exploration de ce domaine. Le jour où M. P. en connaîtra mieux encore les détours, il en goûtera aussi davantage les charmes et jugera avec une parfaite équité des imperfections, inséparables de toute institution humaine.

Anvers. J.-B. Poukens S. J.

CHRONIQUE

Discussions : l'« Exercice de la présence de Dieu ».

L'exercice de la présence de Dieu a été regardé par les saints et les auteurs ascétiques comme un puissant moyen d'union à Dieu, et de sainteté. M. Hock, directeur spirituel à Würzbourg, dans un ouvrage (1) qui a soulevé quelque polémique (2), et où il semble avoir condensé toute son expérience, voit dans cet exercice la principale, l'unique manière de tendre à la perfection ; il propose une méthode dont l'usage lui a montré l'utilité, presque la nécessité : méthode violente, comme le lecteur en pourra juger par cette brève analyse :

Dieu habite en nous. Il est donc nécessaire que nous souvenions de sa présence « toujours ou presque toujours... de sorte que l'âme, dans toute sa vie active, soit accompagnée par cette pensée : Dieu est chez moi, Dieu est en moi » (p. 25). La pratique même de la vertu, surtout de la charité, peut maintenir en nous ce souvenir, mais seulement après de longs efforts ; il est plus simple de s'exercer directement à penser à Dieu le plus souvent possible. Evidemment, on ne peut arriver du premier coup à ne pas perdre la pensée de Dieu : il faut faire subir à l'esprit un assouplissement progressif : on commence par penser à Dieu seul pendant quelques minutes, puis pendant un quart d'heure... une demi-heure... une heure... toute la journée ; lorsqu'on est arrivé au but, les plus graves préoccupations ne peuvent éteindre le souvenir de Dieu, qui est devenu comme le « thème » de la vie (p. 57). Pour varier, et tenir l'esprit en alerte, l'auteur propose de l'arrêter tour à tour sur chacune des perfections divines : infinité, éternité, immuabilité..., de produire un acte intérieur d'adoration, d'humilité, de contrittion..., de songer à la présence réelle de Jésus-

(1) *Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für Seelen die nach Vollkommenheit streben.* 5e Aufl. Würzburg, 1919, 268 p.

(2) Cf. en particulier : Lindworsky, S. J., *Vom Wandel im Gottes Gegenwart :* Stimmen der Zeit, oct. 1919. La discussion s'est poursuivie en 1920 dans les Blaetter fuer den Katholischen Klerus, n° 15 et 18 : chacun des deux auteurs y résume et y précise ses thèses.

Christ dans l'Eucharistie, à l'habitation du Saint-Esprit et de ses dons dans nos âmes. Ces exercices ne doivent pas être laissés au hasard de l'inspiration personnelle (p. 30-32) : il faut les régler, et M. Hock trace, à la fin de son ouvrage (p. 265-267) deux tableaux où chaque heure de la journée, de 4 heures du matin à 10 heures du soir, reçoit son occupation : par exemple, de 4 heures à 5 heures : « Ici, en cet endroit où je me trouve, Dieu est présent, l'Etre infiniment parfait ; — non loin de moi habite Jésus dans le Saint-Sacrement, Jésus, le Fils du Dieu vivant ; — le modèle des vertus ; — dans mon âme vit et agit... l'Esprit de sagesse » ; de 5 h. à 6 h. « le Dieu éternel, — Jésus, le Reflet du Père — l'Esprit d'intelligence ; » — ou bien encore de 4 h. à 5 h. : « Dieu m'a créé par amour... le Cœur de Jésus, dès le premier instant de son existence, a été rempli d'amour pour moi », etc.

Ainsi l'âme changeant de pensée toutes les heures, ou, si elle le veut, tous les quarts d'heure, sera occupée de la présence de Dieu pendant dix-huit heures de suite.

Comment se représenter Dieu ? L'imagination ne doit pas s'y fatiguer ; pourtant il est bon, pour le débutant surtout, qu'il fixe un endroit où Dieu se trouve pour lui, par exemple, *à un mètre devant lui* (p. 33) : « Dieu est là, j'en suis convaincu ». Plus tard, le développement de la vie intérieure rendra cette industrie inutile. Le travail manuel, l'étude, la conversation... ne font pas obstacle à cet exercice : au contraire, l'activité extérieure sera perfectionnée, et l'âme, de plus en plus détachée des créatures, trouvera la paix. Elle atteindra toutes les vertus (ch. 4, p. 88 sqq.) Sans cet exercice, elle ne progressera pas : « Celui qui ne veut pas apprendre l'exercice de la présence de Dieu, renonce par avance à devenir un saint et se contente d'une vie plus ou moins tiède au service de Dieu » (p. 101). L'auteur reconnaît d'ailleurs, après saint François de Sales, qu'un « sentiment continu de la présence de Dieu est une grâce que Dieu seul peut donner » (p. 127). « Ce sont les lois de la grâce plus que les lois de la nature qui agissent dans cet état... ; penser sans interruption à la présence de Dieu n'est possible qu'avec le secours ordinaire d'une grâce très puissante » (p. 225) ; mais les âmes qui s'adonnent à cette dévotion ne tarderont pas à s'élever à « l'oraison de simplicité » (p. 201 sqq) : cette oraison *n'est pas* la contemplation, elle est bien distincte des grâces mystiques.

Sur cette méthode, nous ferons les observations suivantes, d'accord, le plus souvent, avec le P. Lindworski :

1. Les saints ont vécu dans la présence de Dieu : ils étaient unis à Dieu, c'était le fondement même de leur sainteté. Mais il ne s'ensuit pas — comme le laisserait croire M. Hock — qu'ils se sont sanctifiés *par* l'exercice de la présence de Dieu, surtout par *cet* exercice que

propose l'auteur ; leur union à Dieu a bien pu n'être qu'un résultat, une récompense, d'autres efforts pour acquérir d'autres vertus. L'érudition copieuse — un peu touffue — de M. Hock, lui a permis de trouver dans les écrits des saints et des auteurs spirituels des arguments pour sa thèse : saint François de Sales, sainte Thérèse, le P. Lallemant, Rogacci sont abondamment cités (1) : peut-être l'auteur force-t-il un peu leur pensée, comme il arrive lorsqu'on découpe dans les ouvrages des saints des documents utiles, et qu'on cherche en les lisant à prouver sa doctrine propre plus qu'à découvrir la leur ; l'érudition de M. H. aurait pu être moins étroite.

2. Les éloges que M. H. décerne à la méthode de méditation des *Exercices spirituels* de S. Ignace (p. 235 sqq.) ne l'empêchent pas, semble-t-il, de l'estimer au-dessous de sa valeur ; il en reconnaît l'utilité pour les débutants, mais il en conteste l'opportunité pour les âmes qui ont longtemps pratiqué sa méthode, autrement dit, pour ceux qui sont arrivés à l'oraison de simplicité. L'affirmation suivante peut paraître un peu téméraire : « Par la seule méditation, sans l'exercice de la présence de Dieu (bien entendu, d'après la méthode de l'auteur), on ne deviendra pas parfait ; mais sans méditation méthodique, par le seul exercice de la présence de Dieu, on deviendra un saint... comme le prouve l'exemple de tant de saints des premiers siècles et du Moyen-Age, qui sont devenus des saints, non par la méditation, mais par la lecture et par la vie en présence de Dieu. » Il nous paraît improbable que l'on puisse « vivre en présence de Dieu » sans « méditer » une fois ou l'autre, et l'hypothèse semble invraisemblable ; en tout cas, la méditation est aujourd'hui tant recommandée par l'Église aux clercs et aux religieux, qu'il est difficile de ne pas la regarder comme la manière ordinaire dont les âmes intérieures vont à Dieu, et de lui substituer une méthode qui n'a peut être pas encore fait ses preuves, et qui impose à l'âme un fardeau plus pénible que celui de la méditation.

3. On ne peut s'empêcher d'être effrayé en considérant les deux tableaux où M. H. expose le programme de vie d'une âme intérieure : tant de pensées ! tant de prières ! et si multiples ! et si réglées ! Comment les débutants, pleins de bonne volonté, pourront-ils ne pas être accablés ? Cette tension d'esprit « à un mètre devant soi », poursuivie sans relâche tout le long d'une journée ne leur deviendra-t-elle pas insupportable, en peu de temps, — si elle leur est possible ? — La paix de l'esprit, l'unité de pensée qui en est la condition essentielle, pourront-elles résister à cet assaut de tous les quarts d'heure, à cette infinie multiplicité de conceps assez disparates ? Nous ne le croyons pas.

(1) Il est un peu étrange que le traité de Rodriguez sur la présence de Dieu n'ait pas eu l'honneur d'être cité une seule fois.

4. L'auteur paraît avoir une connaissance assez profonde et expérimentale des voies ascétiques et mystiques. Comment peut-il imposer avec une telle rigidité à *toutes* les âmes une cuirasse aussi gênante ? La sagesse de Dieu « infiniment variée » (1) ne conduit-elle pas tout homme par les voies qui lui plaisent, et qui diffèrent à l'infini... ? — Il n'est sans doute pas bon de vouloir « forcer la grâce — ne fut-ce que pour amener à « l'oraison de simplicité », qui, de l'avis du P. Lindworski, et de plusieurs autres semble-t-il, est déjà un état mystique inférieur. L'Esprit Saint est libre et les efforts humains ne peuvent rien sur Lui : on ne peut l'obliger à donner des grâces extraordinaires. D'ailleurs, malgré les affirmations contraires de l'auteur, il semble bien que l'expérience (et une expérience récente — ce qui justifie l'âpreté de ton du P. Lindworski dans ses réponses) n'est pas favorable aux nouvelles méthodes.

5. L'esprit peut-il prêter attention à plusieurs objets en même temps ? Dans la question qui nous occupe, l'esprit peut-il être attentif à la présence de Dieu, et en même temps accomplir son devoir d'état : études, conversation, travail manuel... ?

Les expériences de psychologie expérimentale semblent prouver, d'après le P. Lindworsky, que l'esprit ne peut jamais être attentif qu'à *un* objet principal, mais que, par suite d'un grand amour, pratiqué sans relache, et qui inspire tous les actes de la vie, d'autres objets peuvent se subordonner à l'objet principal, sans le chasser de l'esprit. Ainsi les saints ont-ils toujours agi en présence de Dieu. Mais ils ne se sont sans doute pas *forcés* à penser à Dieu : leur vie habituelle toute de renoncement à eux-mêmes et au monde créé, n'étant qu'un sacrifice à la gloire de Notre-Seigneur, spontanément, naturellement, les mettait en présence de Dieu ; ils ne se faisaient pas violence en s'imposant un règlement compliqué : ils se seraient fait violence, comme le disait saint Louis de Gonzague, pour *ne pas* penser à Dieu. C'est à cette vie de sacrifice et d'amour qu'il faut tendre et non se violenter à saisir des abstractions... — S'efforcer de temps en temps de penser à Dieu seul, est une pratique recommandable, apaisante, sanctifiante ; mais il n'est sans doute pas de directeur qui ne blâme la prolongation de cet *effort* durant toute la journée. — La sainteté de la vie créera la sainteté de la pensée, avec le secours de la grâce divine que l'on demande et ne force pas.

— La controverse entre M. Hock et le P. Lindworsky a été l'occasion de deux articles de Dom Aloys Mager, Bénédictin de Beuron (2) qui, reprenant la question, l'ont éclaircie et élevée.

(1) ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ (*Eph.* 3[10]).

(2) P. A. Mager. *Wandel in der Gegenwart Gottes.* Benediktinische Monatschrift, janvier-février 1921, p. 1-13 ; mars-avril, p. 96-125.

Dans la première partie, l'auteur détermine la place que tient l'exercice de la présence de Dieu dans la Règle de S. Benoît, et rend justice une fois de plus à l'œuvre du Père des Moines d'Occident : il a pénétré de christianisme et de spiritualisme l'âme barbare et la civilisation romaine mourante ; il a créé chez nous cette nouveauté : la recherche en commun de la perfection et de l'union à Dieu.

La seconde partie traite des conditions philosophiques et psychologiques de l'exercice de la présence de Dieu. Cet exercice n'est qu'un moyen — utile, employé par tous les saints, recommandé par la plupart des ascètes — mais un *moyen* de s'unir à Dieu ; un moyen d'ordre intellectuel et abstrait, qui doit venir au secours du détachement et du renoncement, les faciliter, mais qui ne peut en tenir lieu : autrement dit, c'est par la *volonté* que nous nous unissons à Dieu ici-bas, c'est la *volonté* qui, pour trouver Dieu, se détache des créatures ; l'exercice de la présence de Dieu n'est que le premier pas vers « l'activité indépendante » de la volonté spirituelle ; — notre âme, qui dépasse toute créature en ce qu'elle peut se mouvoir et se réaliser par elle-même, sans excitation extérieure qui détermine son mouvement, se perfectionne à mesure qu'elle devient plus autonome, plus libre de ses mouvements en face du déterminisme de la nature et des passions, — plus unie à Dieu, la suprême activité spirituelle ; elle atteint ainsi la souveraine indépendance de l'esprit.

La pensée de la présence de Dieu ne reste pas inerte : elle crée d'abord une « attitude de prière » (*Gebetshaltung*) constante, l'âme apprend à s'incliner sans cesse au souffle de la grâce, et à lui être docile ; cette attitude peut être indéfiniment prolongée, ranimée de temps en temps par une prière plus explicite, une oraison jaculatoire ; c'est de cette prière que naît une activité intérieure et extérieure transformée, divinisée.

L'auteur analyse avec finesse et profondeur le « sentiment de présence » de Dieu que l'âme peut éprouver alors, sentiment très semblable au sens du toucher, perception immédiate d'une personne, intime pénétration de l'âme — c'est le sens spirituel par excellence, le fondement de la vie mystique.

Mais cette « présence de Dieu » est-elle possible ? Peut-on, sans interruption, entretenir la pensée de Dieu parmi d'autres occupations nécessaires ? D'après des expériences de psychologie expérimentale faites à Munich (1), l'esprit ne peut s'attacher à deux idées en même temps ; il est obligé, s'il ne veut pas abandonner l'une ou l'autre, à un perpétuel mouvement de va et vient (la rapidité des intermittences

(1) L'auteur renvoie pour plus de détails à son livre : *Die Enge des Bewusztseins*. « L'étroitesse du champ de la conscience », Stuttgart, 1920.

ne peut guère dépasser 1 seconde 1/3) et ceux qui croient prolonger deux pensées sans interruption, en réalité alternent sans cesse : la rapidité relative de leur mouvement peut leur donner l'illusion de la continuité, illusion qui les fatiguera bientôt et pourra amener chez eux des phénomènes pathologiques : idée fixe, impuissance de pensée.

Si nous comprenons bien, l'auteur distingue la présence de l'*idée de Dieu* de la présence de *Dieu* lui-même. Il est sans doute plus difficile de maintenir dans son esprit un *concept* abstrait, insaisissable et irréel, que de sentir et d'agir sans cesse sous le regard d'une *personne* : l'enfant qui joue à côté de sa mère, ne « pense » pas sans cesse que sa mère est là — et pourtant son jeu et tout son petit esprit sont pénétrés du regard de sa mère ; il ne joue pas comme si sa mère était absente, il éprouve près d'elle une joie un peu vague et inexprimable, mais réelle, puisqu'il serait triste si sa mère s'en allait : ainsi l'âme se pénètre de plus en plus du regard de Dieu, sans en conserver toujours un concept distinct : elle « marche en présence de Dieu » ; au fond, l'exercice de la présence de Dieu se subordonne à la mortification, au renoncement, c'est-à-dire à l'activité réelle de la volonté pour Dieu, qui est la substance de toute vie spirituelle.

Malgré l'allure un peu spéculative et systématique de sa doctrine et de son style, Dom Mager remet l'exercice de la présence de Dieu à sa vraie place d'auxiliaire ou de point de départ dans la vie spirituelle : la théorie que nous critiquions tout à l'heure peut nous montrer que ce n'est pas là un petit mérite (1). ***

Documents : Sur la Conversion.

— M. Wallace S. J. *De l'Evangélisme au catholicisme par la route des Indes*. Trad. par le P. Humblet S. J. (Bruxelles, Dewit, 1921, 8°, 306 p.) : ministre anglican, *evangelical* de formation et de tendances personnelles, le Rév. W. va aux Indes comme missionnaire : plein de zèle, il s'attache à comprendre l'âme et la religion hindoues. Peu à peu le contact de cette religion lui révèle les insuffisances de l'Evangélisme au point de vue de la vie intérieure : l'hindouisme lui fait comprendre ce qu'est une vraie religion, son emprise sur les âmes et sa place dans leur vie, ce qu'est le besoin d'union à Dieu, par quel ascétisme coûteux on cherche cette union. En même temps il sent toujours plus

(1) Signalons aussi le traité du P. G. Tillmann, *Wandel vor Gott* que l'éditeur Steffen de Limburg-a. Lahn, vient de réimprimer comme premier volume de son excellente collection *Für Gottsucher* : traité d'allure plus pratique que spéculative, comme celui de Rodriguez, et résumant bien comme lui l'enseignement classique de l'ascétisme traditionnel sur ce point.

vivement qu'il ne peut y avoir de vraie religion en dehors du Christ. Ce n'est qu'après sept ans de séjour dans l'Inde qu'il entre pour la première fois en contact avec les missionnaires catholiques et qu'il commence à entrevoir dans l'Eglise romaine une religion qui satisfasse à la fois son attachement au Christ et son besoin d'ascétisme, de sacrifice, de vie intérieure intense. Après s'être débattu quelque temps au milieu des difficultés venant de ses expériences hindouistes, en partulier contre l'autorité dogmatique de l'Eglise, il se fait catholique et jésuite. Récit parfois un peu long, mais document de vie spirituelle aussi intéressant que peu banal.

— Plus ancien, mais aussi peu banal, est l'itinéraire d'âme auquel le P. Marchetti vient de consacrer une intéressante étude : *Un grande convertito di Maria SS.. Ausonio Franchi* (Roma, Stella Matutina, 1921, gr. 8°, 48 p.): prêtre apostat devenu franc-maçon militant et directeur de l'antireligieuse *Ragione*, ses cours d'histoire de la philosophie l'obligent à une étude approfondie de S. Thomas d'Aquin, qui l'amène lentement à se réconcilier en 1889 avec l'Eglise, dans le sein de laquelle il meurt saintement en 1895.

— Autre itinéraire peu banal, celui du jeune anarchiste condamné en 1912 à sept ans de cellule, ramené à la foi par ses longues réflexions de prisonnier, mort en vrai saint le 9 octobre 1916, et dont le P. Salsmans, S. J., publie le journal intime sous le titre *De la mort à la vie* (Anvers, « Veritas », 1920, 8°, 150 p., 2 fr. 25) : nombreux et très intéressants détails sur les lectures, le travail intellectuel de ce prisonnier et sur l'ascension de son âme de la révolte contre les injustices de la vie sociale à l'amour de Dieu repentant et confiant (1).

— La conversion dont le récit sert d'*Introduction* aux *Lettres à un indifférent* de M. A. Retté (Paris, Bloud, 1921, 8°, 260 p.), est celle d'une âme élevée dans un milieu de piété rigide, intense, mais aussi de sombre jansénisme, transplantée dans le collège ecclésiastique où règne une dévotion facile et routinière, et qui en sort pour tomber dans l'indifférence jusqu'au moment où, après de longs détours, elle finit par découvrir peu à peu dans la souffrance que Dieu èst amour. Les lettres qui suivent sont groupées autour de ce récit

(1) Le Messager du Cœur de Jésus (août 1921, p. 495-508) publie le récit de la conversion de deux frères anarchistes belges venus à la foi pendant la guerre, à travers le spiritisme : document intéressant, quelque jugement qu'il faille porter sur la partie de merveilleux diabolique mêlé au récit.

On trouvera dans le volume récent : *Les Pères Ratisbonne et N. D. de Sion* (Paris, Beauchesne, 1921, 8° VIII 328 p., 12 fr.) ch. I-V, un récit vivant et documenté de la double conversion, par des voies si différentes, des deux pères Théodore et Alphonse.

qui semble bien avoir un fond historique et qui est fort intéressant. Dans ces lettres on retrouvera la manière et les idées favorites de l'auteur : telle opinion ou tel trait pourra être discuté, mais tous les lecteurs ressentiront l'effet bienfaisant de la piété forte, pleine, sincère, de ces pages sans rien de fade et toutes pénétrées du sérieux surnaturel de la vie intérieure.

— La thèse du P. Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920, 8°, 234 p., 12 fr.), constitue en réalité une étude très poussée, la meilleure qui existe à notre connaissance, sur la conversion de S. Augustin et ses diverses étapes. Voici comment, au terme de son travail l'auteur trace la courbe de l'évolution religieuse d'Augustin :

Dans son enfance chrétienne, le fils de sainte Monique apprend à mettre le nom du Christ au-dessus de tout nom, et à exiger le culte du Christ dans toute doctrine qui prétend conduire les hommes au terme de leur destinée.

L'*Hortensius* de Cicéron lui donne l'inquiétude et le goût des problèmes de l'esprit. Il le passionne pour la poursuite de la vérité. Dès lors, comme il ne conçoit de vérité totale que sous la garantie du Christ, il est à la recherche de la vraie religion chrétienne.

Le laisser-aller de ses mœurs, son ignorance religieuse, la formation païenne qu'il a reçue des grammairiens et des rhéteurs, le livrent sans résistance à la critique destructive des manichéens et à leurs questions sur l'existence du mal. En reniant la foi de sa mère, il croit rester le disciple du Christ. Il garde le contact avec les Ecritures de l'Eglise catholique ; il en combat une partie, l'Ancien Testament ; il reconnaît, avec des réserves, l'autorité du Nouveau Testament.

A aucun moment, il n'admet le manichéisme intégral. Il s'en tient à la doctrine des deux principes et au matérialisme. Mais il espère longtemps parvenir à s'assimiler toute la doctrine manichéenne. Il renonce à cet espoir quand il a constaté qu'aucun des disciples de Manès ne peut concilier les doctrines du maître avec les théories physiques les plus probables.

Cette déception amène un temps de découragement et de doute, pendant lequel les influences catholiques recommencent à agir sur Augustin. C'est à ce moment qu'il est conduit au pied de la chaire de saint Ambroise.

Tout d'abord, il constate que l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament rend vaines les critiques des manichéens, et sans aucune démarche nouvelle, sans même sortir de sa crise sceptique, il se considère à nouveau comme un catéchumène de l'Eglise catholique. Sur les registres de Tagaste, il l'était depuis sa naissance. Il s'en tient là, d'abord.

Mais un intense travail de réflexion se poursuit dans son esprit, et peu à peu il se convainc qu'à moins de nier la Providence, ce qu'il ne peut faire, il faut admettre que le salut est possible à l'homme, qu'un signe doit montrer où se trouve le salut, et que ce signe est manifeste : c'est le fait même de l'existence, de la diffusion, de l'autorité de l'Eglise

dans le monde. Le salut est dans l'Eglise. Le jour où ce raisonnement a été achevé dans son intelligence, moins d'un an sans doute après son arrivée à Milan, et certainement avant sa rencontre avec les néo-platoniciens, Augustin était redevenu catholique. Il avait retrouvé la foi de Monique.

Néanmoins son esprit reste inquiet. Avec sa philosophie matérialiste, il n'arrive pas à donner de ce qu'il connaît de la doctrine catholique une interprétation qui le satisfasse. Mais voici que quelques livres de Plotin et de ses disciples lui révèlent une philosophie qui en elle-même charme l'esprit, et qui sert merveilleusement à comprendre quelques-uns des principaux dogmes catholiques. A partir de cet instant, Augustin interprète sa foi, autant que les formules consacrées le permettent, selon cette philosophie du monde intelligible.

Il lui reste à vivre en conformité avec la vérité qu'il possède, à se détacher du sensible et à poursuivre les biens de l'âme qu'il sait être les vrais biens. La force lui manque. La lecture de saint Paul, les réflexions ardentes que suscitent en lui les exemples de Victorin, de saint Antoine et des moines chrétiens ; l'exhortation précise qu'à un instant de crise il rencontre en ouvrant au hasard, sur une indication qu'il croit providentielle, le livre des Epitres ; toutes ces influences, survenant coup sur coup à l'aide de ses bons désirs, provoquent, à la fin, la conversion. Elle est définitive. Augustin est conquis à la perfection chrétienne.

Publications diverses.

— *La Vie intellectuelle : son esprit, ses conditions, ses méthodes* (Paris, *Revue des Jeunes*, 1921, 8°, 254 p., 8 fr.) Le R. P. Sertillanges, OP. traite sous tous ses aspects ce qu'on pourrait appeler l'*ascétisme* de la vie intellectuelle et point n'est besoin d'ajouter qu'il le fait d'une manière excellente. Trop de chrétiens, disons même trop de prêtres et de religieux, même très fervents, très attentifs à discipliner par un travail ascétique intense la vie affective de leur âme, semblent croire pratiquement que, dans le domaine du travail intellectuel, ils n'ont qu'à suivre les impulsions de leur curiosité pour faire du bon travail et utiliser les talents reçus. En réalité, les maîtres de la vie spirituelle l'ont souvent répété, et depuis longtemps, cette curiosité, cette gourmandise et cette intempérance intellectuelles, sont pour beaucoup d'âmes le plus grand obstacle à la vraie vie intérieure — et par surplus la plus grande source du gaspillage des forces. Que de vies en apparence bien remplies par le labeur de l'étude, et en réalité stériles, ou presque, comme résultats sérieux dans ce domaine même de l'activité intellectuelle à laquelle elles semblent consacrées.

Aussi le beau livre du P. Sertillanges mérite-t-il d'être lu et médité par tous les chrétiens voués, sous quelque forme que ce soit, au travail intellectuel ; d'autres livres les initieront d'une façon plus com-

plète à la *technique* de telle forme de ce travail, histoire ou biologie par exemple, mais aucun ne leur apprendra mieux les conditions d'une vie intellectuelle sérieuse, féconde, à la fois pleinement humaine et pleinement surnaturelle.

— L'introduction générale que le P. d'Herbigny, S. J., vient de publier à *la Théologie du Révélé* (ce qu'elle suppose, ce qu'elle étudie, par quels degrés. — Paris, Beauchesne, 1921, 8°, 378 p., 12 fr.) appartient à nos études par ses chapitres 13-16, p. 235-262, sur la théologie ascétique et mystique, et aussi par son esprit général. Ce livre si vivant, si plein de choses, si riche en rapprochements et en aperçus personnels, brillants, captivants, est tout dominé, tout pénétré par le souci de ne jamais séparer la spéculation théologique de la vie intérieure. Par là il sera souverainement bienfaisant, et aussi par la conception nette et rigoureuse de la science théologique qu'il développe avec une pleine logique. On discutera sans doute plusieurs vues particulières, on pourra relever des traces de hâte dans la composition du livre, dans certaines généralisations ou dans quelques assertions qui appelleraient des nuances : par exemple je ne crois pas qu'on puisse dire en parlant des grâces mystiques en général que ces dons « ne se rapportent point directement à la sanctification personnelle » des âmes qui les reçoivent ; on peut dire, si on veut, puisque la question reste ouverte que « ni le salut, ni la sainteté ne requièrent » ces grâces (n. 196) : mais je crois que même ceux qui leur appliquent en l'élargissant le terme de *gratiae gratis datae*, reconnaissent que l'union mystique est un don essentiellement sanctifiant pour quiconque en est favorisé : sur ce point le P. Poulain n'est pas d'un autre avis que M. Saudreau. De même la conception de l'union mystique exposée n. 205 et suiv. est très défendable et a pour elle de bonnes autorités, mais peut-on dire qu'elle est « la doctrine commune des grands mystiques et des théoriciens de la mystique les plus approuvés par l'Eglise » et que seuls des « points moins fondamentaux prêtent à controverse? » j'en doute. Mais ce sont là points de détail qui n'empêchent pas que la conception générale de la théologie exposée dans ce livre, ne soit celle qui paraît répondre le mieux à la fois à la tradition catholique la plus authentique et à l'esprit scientifique le plus véritable.

— Les *Phénomènes physiques du mysticisme* auxquels le P. Thurston vient de consacrer une longue série d'articles dans le Month, et qui ocupent toute la deuxième partie du récent livre de Mgr Farges, ne sont dans la vie mystique qu'un accessoire : leur étude s'impose cependant à bien des titres et réclame, comme première et indispensable condition, une description rigoureusement exacte et méthodiquement critiquée des faits en question. Bien que traitant une question différente, le livre du Dr. Le Bec, *Critique et contrôle médical des*

guérisons surnaturelles (Paris, Beauchesne. 1920, 8°, 262 p.), fournira plus d'une indication utile pour ce travail ; dans la première partie du volume, la plus importante et sûrement la meilleure, on trouvera beaucoup à prendre pour l'étude des crises qui accompagnent certains phénomènes mystiques (1).

— Le même souci d'écarter toute cause d'illusions et de ne partir que de faits rigoureusement observés et analysés. s'impose encore bien plus dans un domaine étranger à nos études, bien que voisin de leurs frontières, celui du spiritisme. Cette préoccupation de contrôle sévère est le trait distinctif du volume du P. L. Roure, *Le merveilleux spirite*, publié en 1916 et dont vient de paraître une 4e édition (Paris, Beauchesne, 8°, 354 p., 7 fr.) : ce livre sera particulièrement précieux comme bilan critique du spiritisme avant 1914. *La Religion spirite* du P. Th. Mainage (Paris, *Revue des Jeunes*, 1921, 8°, 190 p., 7 fr.) fait beaucoup plus brièvement l'inventaire des faits, mais donne plus de place à la discussion générale des prétentions du spiritisme à être la religion de l'avenir. Deux excellents livres qui se complètent bien, fort opportuns au milieu de l'engouement de tant d'âmes pour les expériences occultistes et en face des efforts faits pour mêler et confondre séances spirites et phénomènes mystiques.

(1) Signalons dans le volume du P. Gemelli O.F.M., *Scienza ed apologetica* (Milan. « Vita e pensiero », 1920, 8°, XVI-360 p., L. 12,25) le chapitre : *Suggestione ed isterismo nelle guarigioni miracolose.* Le même ouvrage contient aussi trois autres études intéressantes pour nos lecteurs : *Nevrosi e santità — Il fallimento della psicologia empirica nello studio del misticismo. — L'educazione del carattere e i resultati della moderna psicologia.*

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1921).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Maréchal J. — Introduction à l'étude des mysticismes et de la mystique. — *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1913 : *Compte rendu*, Louvain, Charpentier, 1920, p. 215-221.

Little A. — A guide to franciscan studies. London, Soc. f. prom. chr. Knowl., 1920, 16°, 63 p., 1 s. 6 d.

Oscar de Pamel, OMC. — La biographie de Sainte Claire d'Assise. — *Franciscana*, 4, 205-216.

Bibliographie des publications sur la Sainte.

X. — Elenchus rerum tertii Ordinis apud *Archivum Franciscanum Historicum* occurentium. — *Arch. F. Hist.*, 14, 258-259.

Répertoire systématique de tout ce qui a été publié sur le Tiers Ordre dans les volumes I-XIII de l'AFH.

Marie-Joseph du S. C., CD. — Observations sur la Mystique contemporaine et sur l'histoire du Carmel. — *Etudes Carmélitaines*, 6, 87-116.

Huyben J. OSB. — Chronique d'histoire de la Mystique. — *Vie spir.*, 2-2, 479-493.

Symphorien P. OMC. — Bulletin de Spiritualité. — *Etudes franciscaines*. 33, 406-428.

Voir aussi plus haut : p. 423-24, **Sertillanges, d'Herbigny.**

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Savicki F. — Die katholische Frömmigkeit. Paderborn, Bonifatius-Drückerei, 8°. X-410 p., 36 m.

Lozano S. OP. — Unidad de la vida espiritual segun S. Juan de la Cruz. — *Vida sobrenat*, 1-2, 189-198.

Moisant X. — La bienveillance divine. — *Rev. de Philos.*, 21, 345-385.

Etude sur l'amour de Dieu pour nous, ses « apparentes restrictions » et ses « excès », comment il paraît « en-deçà de l'idéal humain » et comment il est en réalité au-delà.

Hugon E. OP. — La vie spirituelle avec le Christ en Dieu : La vie cachée en Dieu. — *Vie spirit.*, 2-2, 417-424.

Brett I. — Divine endowment. Considerations of the Gifts of the Holy Ghost. London, Longmans, 128 p.

Rademacher A. — Können die Heiligen uns noch Führer sein ? — *Seele*, avril 1921.

X. — Notre-Seigneur fait-il un précepte à toutes les âmes, quelles qu'elles soient, d'avancer dans la perfection ? — *Ami du Clergé*, 38, 406-407.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Ibero JM. SJ. — La conversión de S. Ignacio y la cooperación humana en la conversión. — *Razón y Fe*, 60, 273-289.

Poyer G. — La Psychologie des caractères. — *Rev. Philosophique*, mai 1921, 390-419.

Noble HD. OP. — La conscience vertueuse. — *Vie spirit.* 2-2, 425-442.

« La perfection de notre conscience morale relève de deux causes distinctes : l'effort poursuivi de notre raison et de notre volonté personnelles nous donnant les vertus acquises, puis le travail incessant de la grâce de Dieu nous octroyant et nous conservant les vertus « infuses ».

Burch V. — The austerities of the Discipleship to Jesus Christ. — *Expositor*, mars 1921.

Fornaroli D. — Spirito di compunzione e liturgia. — *Rivista liturgica*, févr. 1921.

Hoffmann I. CSSp. — Praktische Uebung des Partikularexamens. Knechtsreden (Rhnld.) Missionshaus, 1920, 8°, 26 p., 1 m. 60.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Hoffmann I. CSSp. — Praktischer Weg zur Vereinigung mit Gott. Knechtsteden, Missionshaus, 1920, 8°, 92 p., 2 m. 20.

Osende N. OP. — Les étapes de la vie intérieure : 1) Vie intérieure active et passive ; 2) Mort mystique ; 3) Union et transformation. — *Vie spir.*, 2-2, 241-288.

Arintero JG. OP. — La vida mística y la deificación : 1) La mística y la ascética. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 5-14.

Garro VD. OP. — La perfección cristiana y la vida mística. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 27-34.

Ramirez S. OP. — El merito y la vida mística. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 94-103.

Alberdi A. — El goso místico en la contemplación infusa. — *Vida sobrenat.*, 1-2, 199-206.

Williamson B. — Supernatural mysticism. London, Kegan Paul, 8°, XVI-268 p., 10 s. 6 d.

Noble HD. OP. — Mysticisme romantique et mysticisme chrétien. — *Rev. Jeunes*, 28, 612-628.

[**Waffelaert**] **Mgr GJ.** — Analecta ascetica et mystica : de exercitio seu praxi divinae contemplationis. — *Collat. Brugens.*, 21, 267-279.

Naval F. CMF. — De ascetica et mystica : circa valorem cuiusdam argumenti. — *Comment. pro religios.*, 2, 245-249.

Discute les objections présentées ici (*RAM.* I, 180) contre un argument employé dans son Cours de théol. ascét. et mystique, pour prouver que la contemplation infuse n'est pas nécessaire à la sainteté.

Estève A. OMI. — Les révélations privées : Révélations ; révélation publique et révélations privées ; discernement des révélations privées. — *Regnabit*, 1, 69-76 ; 154-163 ; 240-248.

Thurston H SJ. — Blood prodigies : II (sur divers cas de stigmatisation). — *Studies* (Dublin), 9, 260-276.

Gruender H. SJ. — A proposito de lo de Limpias. Movimientos aparentes de objetos fijos. — *Razón y Fe*, 60, 351-362.

Expériences psychologiques d'illusions visuelles faisant percevoir des mouvements apparents d'objets fixes.

Voir aussi plus haut : p. 428-29, **Le Bec, Roure, Mainage, Gemelli.**

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Marie-Joseph du S. C. CD. — Conseils généraux pour la direction des âmes : le directeur doit pénétrer profondément l'âme qu'il veut diriger. — *Etudes Carmélit.* 6, 81-86.

X. — La « direction » est-elle nécessaire, utile, dangereuse ? — *Ami du clergé*, 38, 422-427.

« Si la direction, soit casuistique extrasacramentelle, soit ascétique, n'est pas, en règle générale, nécessaire, elle est néanmoins utile... » comme source de paix et garantie pratique de vérité dans les décisions à prendre. Mais il y a des dangers à éviter : pusillanimité, incompétence, affectivité, inefficacité, perte de temps.

Ubald d'Alençon OMC. — De l'oraison liturgique et de la prière privée. — *Estudios franciscanos*, 27, 12-21.

de Puniet J. OSB. — La louange divine. — *Vie spir.*, 2-2, 443-453.

Baverstock AH. — Priesthood in liturgy and life : a study in the mystical value of the christian liturgy. London, Faith Press, 1920, 164 p., 3 s. 6 d.

Oberhammer C. — In Licht des Christkds (Der Hl. Eucharistie geweihtes Jahr, I), Innsbruck, Tyrolia, 8°, 316 p., 20 m.

Brefs commentaires sur les *offertoires* et les *communions* des messes de l'année pour servir de préparation la communion et d'action de grâces.

Kramp J. SJ. — Messliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Messformuläre ; I, Von Septuagesima bis Ostersonntag ; III, Von Ostermontag is letzten Sonntag nach Pfingsten. (= *Ecclesia orans*, 7-8). Fiburg. Br., Herder, 16°, VI-262 ; VIII-358 p., 11 et 16 m.

Ryelandt I. OSB. — La présence du Chrisen l'âme du communiant. *R. liturgique et monast.*, 6, 193-198.

Piazza F. — « Io regnerò » La divozione al Sacro Cuore di Gesù nel suo svolgimento storico. Pavia, Artigianelli, 8°, XVI-480 p., L. 12.

Puano JM. SJ. — El apostolado de la Oración. Bogota, Edit. Corazón de Jesús, 1920, 12°, 62 p.

Fürth. — Die Madonnenverehrung : eine religionspsychologische Studie. München, Kaiser, 8°, 45 p., 4 m.

Legrand A. — De Rosario. — *Collat. Bruens.*, 21, 323-328.

Montre le rôle du Rosaire dans la vie piritueller.

Goettelmann J. — Die beste Tugendtchue. Der Rosenkranz. Saarlouis, Hausen, 8°, 278 p., 18 m.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

X. — Ce que le *Codex* (can. 1353) dit de la vocation ecclésiastique peut-il se concilier avec la réponse du 20-26 juin 1912 de Pie X ? — *Ami du clergé*, 38, 390-394.

Souligne l'opposition des deux textes et conclut que « le législa-

teu du Codex n'a certainement pas voulu adopter les formules du temps de Pie X, et que certainement encore, son langage s'inspire d'idées qui n'étaient pas sympathiques aux auteurs de la réponse de 1912. » On avait voulu alors réagir contre certaines exagérations sur la nécessité de l'*altrait*, le Codex remet les formules au point.

Haggeney K. SJ. — Der Gottessohn. — Priesterbetrachtungen im Anschluss an das Johannesevangelium : III, Die Abschiedsfeier im Abendmahlssaale. Feiburg. Br., Herder, VIII-346 p., 20 m.

Jarret B. OP. — The religious life. London, Faith Press, 223 p., 1920.

Schlund E. OFM. — Der Ordenstand und seine Gegner. Regensburg, Manz, 1920, 8°, VIII-128 p., 6 m.

Hammerschmidt M. — Der Mönch. Paderborn, Schöningh, 12°, 500 p., 27 m.

Calendini L. — La formation liturgique du jeune homme. Le Mans, Chaudourne, 16°, 15 p.

VII. — *HISTOIRE.*

1. — Textes.

Butler EC. OSB. — The *Dialogus de vita Chrysostomi* and the *Historia Lausiaca* ; Autorship. — The Lausiac History : Questions of history. — *Journ. of theol. Studies*, 22, 138-155 ; 222-238.

Villecourt L. OSB. — La grande lettre grecque de **Macaire**. — *Rev. Orient. Chrét.* 1921, 29-56.

X. — San **Colombano** : il testo della *Regula monachorum*, dell'*Ordo de vita et actione monachorum* e dell'*Oratio*. — *Riv. storica Benedettina*, 11 (1920), 185-202.

Bughetti B. OFM. — Prima regula tertii Ordinis iuxta novum codicem. — *Archiv. francisc. histor.*, 14, 109-121.

Publie d'après le *Codex Landau 225-226* un texte de la règle primitive, plus ancien et plus pur que ceux publiés par P. Sabatier et le P. Lemmens.

Ubald d'Alençon, OMC. — Textes choisis sur la prière au Moyen âge. — *Vie spirit.*, 2-2, 296-305.

Raymond Lulle. — L'Ami et l'Aimé. Trad. du catalan par **M. André**. Paris, Crès, 8°, XXIV-234 p.

Denifle H. OP. — Das geistiche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunde des 14. Jahrh. — 7e édit. revue par le **P. R. Schultes** OP. Graz, Moser. 1920, 16°, XIV-647 p., 8 m.

Le nouvel éditeur a modernisé le vieil allemand des textes pour les rendre plus accessibles.

Maresch M. — Briefe der **Katharinavon Siena**. Ausg dominiübersetzt und eingeleitet. M. Gladbach Volksverein, 8°, 15 m.

The letters of S. **Teresa**, a complete editi translat. y annot. by the Benedictines of Stanbrook. Introd. of rd. Gasquet. II. London Baker, 8°, VII-325 p., 10 sh.

Metzler J. SJ. — Die Bekenntnisse des l. **Petrus Canisius**. M. Gladbach, Volksv., 8°, IV-56.

II. — Document

Sainte-Marie-Perrin E. — La belle vie de **Sainte Colette** de Corbie (1381-1447). Paris, Plon, 8°, III-291 p., fr. 50.

Gerardo de S. Juan de la Cruz CD. — **Iaria Diaz**, llamada « la esposa del Santísimo Sacramento ». —*Monte Carmelo*, 22, 224-227 ; 267-270 ; 301-307 (*suite* ; *à suivre*).

Florent de l'Enfant Jésus CD. — El V. PFr. **Juan de Jesus Maria**, preposito general de los Carmelitas Desilzos (1564-1615), su vida, sus escritos y sus virtudes. Burgos, Monte Carmelo, 8°, 1919.

Eriau JB. — La vénérable **Madeleine de S Joseph**. Paris, Art Catholique, 12°, XXIV-87 p., 3 fr. 50.

Poncelet A. SJ. — Documents inédits sur **Jean Berchmans** (Extr. des Anal. Bolland. 34-35). Bruxelles, Bolandistes, 8°, 228 p.

Martindale CC. — The last hours of S. **Jan Berchmans**. — *Month*. 138, 144-149.

Sur la tentation éprouvée par le Saint à ses derniers moments.

Thurston H. — The problem of **Anne Caherine Emmerich** : I. The attested facts. — *Month.*, 138, 237-248.

Bowden S. — Spiritual teaching. Burns O. W., London, 8°. 163 p., 6 d.

Notes et lettres sur la vie spirituelle du saint prêtre de l'Oratoire mort récemment.

Wilms H. OP. — *Belehrende Liebe*, im Leben und der Gründung der **Mutter A. Lauter**. Dülmen. Laumann, 12°, 1920, 96 p., 5 m.

Wilms H. OP. — *Sühnende Liebe*, im Leben und der Gründung der Mutter. **Dom. Klara Moes**. Dülmen, Laumann, 12°, 96 p., 5 m.

Vaudon J. — Une âme d'épouse et de mère. Lettres inédites publiées avec une introduction. Paris, Téqui, 1920, 8°, XLVIII-184 p., 3 fr. 50.

Voir aussi plus haut : p. 420-22. **Wallace, Marchetti, Boyer, Salsmans, Retté.**

III. — TRAVAUX.

Robinson TH. The estatic element in Old Testament **Prophecy**. — *Expositor*, mai 1921.

Kœnig E. — Problem of Suffering in the Light of the Book of **Job**. — *Expository Times*, mai 1921.

Bernberg J. — Zürück zur Erziehungslehre **Christi** Regensburg, Manz, 8°, VIII-228 p., 20 m.

Slattery CL. — How to pray. New York, Macmillam, 1920, 8°. 130 p. Sur le *Pater* et les enseignements du Christ touchant la prière.

Burroughs EA. — The way of pace : a study of the earliest programme of christian life London, Longmans, 1920, 160 p., 3 s. 6 d.

Batiffol P. — L'idée inspiratrice des Confessions de S. **Augustin**. — *R. Jeunes*, 28, 491-509.

« Les confessions sont construites sur deux thèmes, si l'on ose dire, le thème de la componction et le thème de la confiance » ; leur pensée génératrice est l'antithèse de notre misère d'hommes et de la bonté de Dieu qui nous en guérit.

Frick H. — Ghazalis Selbstbiographie : ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig, Hinrichs, 1919. 8°, IV-84 p., 8 m. 50.

Rothenhaeusler M. OSB. — Die Beständigkeit des **Benediktiners**. — *Benedikt. Monatschr.* 3, 345-357.

Vicente de Peralta OMC. — Místicos **franciscanos**. — *Estudios francisc.* 27, 110 145.

Introduction, vue générale et remarques diverses sur la mystique du haut moyen âge.

Longpré E. OFM. — La théologie mystique de S. **Bonaventure**. — *Archiv. Francisc. historic.* 14, 36-108.

Précise « les principaux facteurs qui selon les conceptions bonaventuriennes préparent l'âme, d'une façon plus efficace et plus immédiate, aux communications mystiques ; marque ensuite, dans l'étude de la vie contemplative elle-même, la position de S. Bonaventure dans les principales questions soulevées récemment par le renouveau des études ascétiques et mystiques. » (Pas de contemplation acquise, oraison mystique infuse accessible à toutes les âmes, pas de connaissance immédiate et directe de Dieu de la contemplation).

Symphorien de Mons OMC. — L'influence de S. Bonaventure et l'Imitation de J. C. — *Etudes Francisc.* 33, 235-255 ; 344-359.

L'ordre, la doctrine des livres de l'Imitation, et S. Bonaventure.

Petitot H. OP. — Saint **Dominique**. — *Vie spirituelle*, 2-2 ; 322-351.

Martin R. OP. — Le développement historique de la spiritualité dominicaine. — *Ibid.* 352-364.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine. — *Ibid.* 365-384.

Bernadot MV. — La place de la Liturgie dans la spiritualité dominicaine. — *Ibid.* 385 395.

Cathala R. — L'oraison dominicaine. — *Ibid.* 396-414.

« Ce n'est que tardivement que fut insérée dans la législation des Frères Prêcheurs l'obligation de faire chaque jour au moins une demi-heure d'oraison mentale. Primitivement une telle ordonnance eût semblé incompréhensible : et les disciples de S. Dominique et de S. Thomas d'Aquin n'eussent point admis que l'on pût réduire à une fraction de leur journée, mathématiquement calculée, ce qui, à leurs yeux, était l'occupation essentielle du Frère Prêcheur. »

van Mierlo J. SJ. — Uit de geschiedenis van onze middeleeuwsche letterkunde : Wanneer heeft **Hadewijch** geleefd ? — *Dietsche Warande en Belfort*, 21, 135-153 ; 309-327 ; 441-465.

Sur les écrits mystiques de Sœur Hadewige : les place au treizième siècle.

Noetinger M. OSB. — La contemplation d'après **Walter Hilton**. — — *Vie spirit* 2-2, 453-459.

Nicolas de Tolosa OMC. — El culto de San José, notas históricas. — *Estudios franc.* 27, 88-109.

Gastoué A. — Le culte liturgique du S. C. de Jésus, du M. A. au dix-septième siècle. — *Regnabit*, 1, 249-258.

Charles P. SJ. — **Dante** et la mystique. — *Rev. Néoscolastique*, 1921, 121-139.

Albareda AM. OSB. — La vida eremitica a Montserrat. — *Vida cristiana*, 1921, 129 ss.; 180 ss.; 228 ss.

Drinkwelder O. — Abt Garcias **Cisneros** OSB. und seine « Uebungsschule des geistlichen Lebens ». — *Benedikt. Monatschr.*, 3, 289-294.

Velasco Estrepa F. — La devoción al Corazón de Jesús y los « *Ejercicios* » de San **Ignacio**. Malaga, Trascastro, 4 pes.

[**von Humelauer F.**, **Pydynkowski H.**, **Meschler M.**] — De « Tribus humilitatis modis » quaestiones disputatae. (*Coll. Biblioth. Exerc.*, 70) Enghien (Belgique), 8°, 26 p.

Notes et discussions des trois auteurs sur la célèbre considération des Exercices de S. Ignace.

Michel-Ange P. OMC. — La réplica documentada ; Adoctrinando a la « Réplica ». — *Estudios francisc.*, 26, 401-428 ; 27, 166-177.

Réponse à la réplique du P. Cuervo au sujet du Traité de l'Oraison de S. Pierre d'Alcantara.

Kruitwagen B. — De zalige **Petrus Canisius** en de mystiek van **Johannes Tauler**. — *Studien* (Nimègue) 95, 347-362.

TABLES DU TOME II

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Cavallera F. — Saint Jérôme et la vie parfaite 101-127
Geerts G. — Quelle obligation y a-t-il pour le religieux de tendre à la perfection ?..... 213-247
Marchetti O. — La soumission au confesseur est-elle un acte de la vertu d'obéissance ?..... 325-350
Prat F. — Un aspect de l'ascèse dans S. Paul..... 3-22

NOTES ET DOCUMENTS

Agius T. — Le Christ « Tout en tout »..... 146-160
d'Alès A. — Le mysticisme de S. Cyprien..... 256-267
Dudon P. — Les leçons d'Oraison du P. Balth. Alvarez (1573-1578)..... 36-57
Dudon P. — Dans son *Traité de l'Oraison*, S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade ?..... 384-401
Galtier P. — La Pénitence et l'apostolat..... 373-384
de Grandmaison L. — Un ascète irlandais contemporain : le P. William Doyle..... 128-146
H. L. — *Sur la confession fréquente*..... 58-63
Mahieu, Chan. J. — *Confession et direction des petits enfants*. 288-291
Pottier A. — La « Doctrine spirituelle » du P. Lallemant..... 268-291
Prat F. — Sur les les « Trois degrés d'humilité » d'après S. Ignace 248-255
P. S. — *Sur la quiétude*..... 402-404
Tanquerey A. — Un plan de théologie ascétique et mystique.. 23-36
Valensin A. — Une étude synthétique de la vie intérieure au début du XVIIe siècle..... 161-177
Wilmart, Dom A. — Un sermon de S. Augustin sur le précepte de la charité..... 351-372

COMPTES RENDUS

ARINTERO J. G. — Cuestiones místicas (J. de Guibert) 178-187
BEAUDENOM CH. — Lettres de Direction (L. Riedinger) 297-303
BIERBAUM M. — Bettelorden und Weltgeistlichkeit (J. de Guibert) 76-81
BRÉMOND H. — Histoire du Sentiment religieux IV. V. (F. Cavallera) 188-190
DURANTEL J. — Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté d'après S. Thomas (J. de Tonquédec) 70-75
FARGES MGR A. — Les phénomènes mystiques (J. de Guibert). 292-297
DE MONTMORAND M. — Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes (J. de Guibert) 63-69
PIJPER F. — De Kloosters (J.-B. Poukens) 410-414
SILVERIO DE S. TERESA. — Obras de S. Teresa de Jesus, I-VI (J. de Guibert) 405-409

CHRONIQUE

Actes du S. Siège (Tiers Ordre franciscain ; Marie médiatrice) ..... 82 ; 191 ; 304
Enseignement 83
Revues ..... 86 ; 194 ; 307
Editions de textes ..... 86 ; 308
Discussions 415
Documents ..... 83 ; 197 ; 420
Publications diverses ..... 89 ; 200 ; 312 ; 423
Nécrologie 92
Correspondance 202

BIBLIOGRAPHIE ..... 93-100 ; 203-212 ; 316-324 ; 426-433

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abnégation, 166.
Acta Apostolicæ Sedis, 82, 191-192.
Acta Sanctorum, 385. Voir Bollandistes.
Affections, 298, 317.
Agonisants, 199.
Agapètes, 108.
Amitié divine, 205, 427, 430.
Amour de Dieu, 110, 209, 251-253, 303, 308, 311 312. Voir Charité.
Analogie de l'être, 73.
Anima Christi, 310.
Anges, 72.
Apostolat (et vertu de Pénitence), 373-384.
Apostolat de la prière, 429.
Apparitions, 98.
Appel à la contemplation, 168, 176, 180, 200, 432.
Aristotélisme, 70, 199, 210, 211.
Ascèse, 3-22, 128-146, 322.
Ascèse et mystique, 142-145, 178-187, 322, 428.
Ascétique (Théologie), 23-36, 99, 203. Voir Mystique.
Attraits, 298-300.
Augustinisme, 70.
Aumône, 114-115.

Baptême, 260-262.
Béguins, 211.
Bénédictins, 93, 100, 209, 214, 321, 324, 432.
Bible. Voir Ecriture Sainte.
Bibliographie. Voir Documents Editions.
Biographies et autobiographies, 103, 128-146, 195-199, 201, 205, 209-211, 309, 316, 321-324, 386, 426, 430. Voir Documents, Textes.
Bollandistes, 293, 431.
Bonheur, 210.

Cantique des Cantiques, 66, 308.
Cantiques spirituels, 314, 315.
Caractère, 95, 204, 425, 427.
Carmel, 426, 431.
Célibat des prêtres, 82.
Cénobitisme, 115-117, 410. Voir Monachisme.
Charité, 94, 204, 206, 211, 318, 351-372, 373. Voir Amour de Dieu.
Chasteté, 207, 211. Voir Continence, Virginité.
Chanoines réguliers, 321.
Clergé séculier et régulier, 76-81. Voir Prêtres.
Cœur de Jésus, 97, 99, 195-197, 198-199, 207, 211, 307-308, 321, 429, 433.
Communion, 207, 297, 320, 429. Voir Enfants, Eucharistie.
Compagnie de Jésus, 92, 98, 188-190, 212, 321, 322, 384, 392-393, 397, 411-412. Voir Exercices spirituels, Ignace de Loyola. Oraison.
Conférences spirituelles, 94, 95, 191-200, 323.
Confession, 58-62, 94, 297, 319, 322, 325-350. Voir Direction, Enfants.
Confessions de S. Augustin, 432.
Confiance, 298, 432.
Connaissance de Dieu, 99.
Connaissance mystique, 296-297, 318-319, 432.
Conscience morale, 95, 204, 317, 427.
Contemplation, 34, 95, 96, 168-171, 173-176, 178-187, 200, 201, 206, 211, 296-297, 318, 321, 324, 428, 432, 433. Voir Appel à la — Désir de la — Méditation, Oraison, Union, etc.
Continence, 105-112, 120-124, 410. Voir Virginité.
Continuité entre ascétisme et mystique, 23, 96, 142-145, 180, 184-186, 203, 294-295, 432. Voir Contemplation.
Contre-sens bibliques, 195.
Contrition, 317, 380-382, 427, 432. Voir Confession.
Controverses sur l'oraison du P. B. Alvarez, 36-37. — Sur Louis de Grenade, 98, 384-401.
Conversion, 94, 98, 205, 397, 420-423, 427.
Corps mystique du Christ, 94, 160, 201.
Correspondance. Voir Lettres spirituelles.
Crainte de Dieu, 12, 211.
Création, 73 (et le Christ), 152-153.
Crucifixion (vœu de), 144.

Définition de la vie mystique, 184-186.
Degrés de la vie spirituelle, 3-22, 29-36, 165-170, 253-254, 428.
Désir de la contemplation, 174-176, 178 ss., 294, 295.
Devoir, 303.
Dévotions, 97, 99, 102, 207-208, 429, 433. Voir Cœur de Jésus, Jésus-Christ, Mariologie.
Direction spirituelle, 95, 138-139, 165, 187, 200, 202, 207, 324, 325-350, 402-404, 428-429. Voir Confession, Enfants, Psychologie.
Divine Comédie, 211.
Doctrine spirituelle (de Lallemant), 268-288.
Documents, 83-85, 98, 197-200, 210, 321-322, 420-423, 431. Voir Biographies, Editions.
Dominicains, 92, 323, 385 ss., 432-433.
Dons du Saint-Esprit, 34, 203, 297, 427.
Droit de Dieu, 377-380.

Ecriture Sainte, 96, 101, 194-195, 204, 207, 319, 432. Voir Evangile.
Editions, 86-89, 268-288, 308-312, 350-372, 405-409. Voir Documents, Textes.
Education, 203, 208, 288, 297, 317. Voir Caractère, Enfants.
Eglise, 317, 420-421, 422-423.
Enfants, 97, 118-120, 198, 208, 288-291, 320, 322. Voir Caractère, Communion, Confession, Direction, Education.
Érémitique (vie), 116-117, 410, 433. Voir Monachisme.
« Erotisme verbal » des mystiques, 66, 202.
Espérance, 32.
Esprit-Saint, 204, 207, 262, 317. Voir Dons.
Etats de vie, 102. Voir Religieux, Vie, Vocation.
Etudes (vie d'), 423.
Etudes ascétiques et mystiques, 93, 189-190, 205, 426.
Etudes Franciscaines, 307.
Eucharistie, 201, 207, 208, 429, 431. Voir Communion, Messe.
Evangile, 205, 210, 297, 320, 322, 323, 430.
Examen particulier, 207, 297, 301-302, 427.
Exemption des Religieux, 78.
Exercices spirituels de S. Ignace, 40, 42, 47-55, 57, 100, 179, 181, 185, 211, 212, 248-255, 308-309, 310, 313, 324, 411-412, 417, 433.
Expérience religieuse, 211, 322. Voir Psychologie.
Extase, 65 67, 98, 210, 432. Voir Révélations, Visions.

Fidélité à la grâce, 302.
Foi, 205, 303.
Force (vertu de), 205, 317.
Franciscains, 100, 191-194, 307, 316, 321, 323, 385 ss, 426, 432. Voir Tiers-Ordre.
Frères de la vie commune, 307.

Gloire de Dieu, 249-255.
Gourmandise, 120-121.
Grâce, 25, 94, 102, 204, 260-262.
Guérisons surnaturelles, 425.

Habitation de Dieu en l'âme, 25.
Hallucination, 100.
Hématisation, 319.
Histoire, 36-58, 97-100, 128-146, 188-190, 208-212, 320-324, 426, 430-433.
Histoire Lausiaque, 430.
Homélies spirituelles, 323.
Humilité, 138, 206, 248-255, 297, 313-314, 317, 433.

Illuminative (voie), 31-33.
Illusions, 187, 295. Voir Pathologie, Psychologie.
Imitation de J.-C, 307, 308, 315, 432.
Imperfection, 250.
Incarnation, 153. Voir Jésus-Christ.
Indifférence, 248-250.
Instruction religieuse, 288. Voir Education.

Jansénistes, 186, 190, 322.
Jésus-Christ, 13-18, 25, 31, 99, 110, 145, 146-161, 204, 210, 251, 310, 316, 320, 374-375, 380-383, 427, 432. Voir Cœur de Jésus, Evangile, Incarnation.
Jésuites. Voir Compagnie de Jésus.
Jeûne des mystiques, 206.
Joie spirituelle, 141-142.
Justice (vertu de), 377-384.

Lecture spirituelle, 206, 319.
Lettres spirituelles, 98, 102 ss., 197-199, 209, 297-303, 309, 320, 431.
Limpias, 100, 319, 428.
Liturgie, 204, 207, 212, 312-313, 319-320, 427, 429, 430, 433.
Loudun, 324.

Magnificat, 208.
Manichéisme, 422.
Mariage, 105-112.
Mariologie, 25, 90-91, 92, 97, 98, 109, 208, 287-288, 429. — Médiation, 304-307, 320.
Méditation, 165-166, 172, 200, 310-312, 403, 417, 430. Voir Contemplation, Oraison.
Mendiants (Ordres), 76-81.
Mépris de la perfection, 218-219.
Mérite, 302, 428.
Messe, 297, 320, 321, 323, 429. Voir Communion, Eucharistie.
Méthode des études ascétiques et mystiques, 180-183, 203.
Monachisme, 93, 99, 111-127, 211, 321, 322, 323, 410-414, 419, 430. Voir Bénédictins, Dominicains, Franciscains.
Monde (vie mondaine), 122-124.
Morale, 204, 206.
Mort, 320.
Mortification, 30, 94, 95, 120-122, 128-146.
Moyen-âge mystique, 432.
Mystique (Théologie mystique et ascèse), 23-36, 142-145, 178-187, 318, 428, 433. Voir Ascétique, Continuité, Principes, Traités.
Mystiques, 62-69, 197, 323, 430. Voir Psychologie.

Nécrologie, 92.
Néoplatonisme, 211, 422-423.

Obéissance au Directeur, 325-350. Voir Direction.
Obligation de la Perfection, 213-247.
Oraison, 23, 34, 83, 98, 165-172, 207, 310, 312, 430, 433.
Oraison du P. B. Alvarez, 36-57.
Oraison et vie apostolique, 45, 53.
Oraisons jaculatoires, 132-137, 200. Voir Ascétique, Contemplation, Méditation, Mystique, Prière.
Oraison (*Traité de l'*), 384-401, 433.

Paix de l'âme, 141-142, 320.
Pardon des injures, 354-356, 360-362.
Paroles intérieures, 140, 141, 402. Voir Révélations, Visions.
Passionistes, 219.
Pater noster, 262-266, 432.
Pathologie, 65, 96, 200, 420, 425. Voir Psychologie.
Pauvreté, 76-78, 113-115, 210, 323.
Péché véniel, 94, 248-250 ; — péché contre la perfection, 218-246 ; — péché dans S. Jacques, 352 ss., 370-372. — Voir Pénitence.
Pédagogie chrétienne, 118-120. Voir Education, Enfants.
Pénitence (vertu de) et apostolat, 373-384.
Perfection chrétienne, 26,-29, 92, 94, 165, 168, 195, 317, 427.
Perfection religieuse, 76-81, 213-247.
Perfection dans le clergé paroissial, 83-85, 197-198, 320.
Perfection et mystique, 180, 206, 318, 428. Voir Vie parfaite.
Phénomènes mystiques, 292-294, 318-319, 402-404, 424-425, 428. Voir Extase, Limpias, Loudun, Psychologie, Révélations, Visions.
Philosophes païens, 99.
Piété, 203, 210, 297, 319, 427. Voir Dévotions, Liturgie, Prière.
Plaisir (Bon) de Dieu, 170.
Platonisme, 70.
Plotinisme, 70, 422-423.
Possession diabolique, 324.
Prado (le), 197-198.
Prédication, 316.
Présence de Dieu, 96, 134, 140-141, 145, 169, 206, 415-420.
Présence de Marie, 306.
Prêtres, 27, 83-85, 86, 97, 194-195, 197-198, 208, 320, 421, 430.
Prière, 98, 99, 303, 319, 321, 322, 42 , 430. Voir *Pater*.
Prière mentale, 323. Voir Liturgie, Oraison.
Principes généraux, 93-94, 203-204, 316-317, 427. Voir Théologie, Traités.
Profession religieuse, 227-230. Voir Religieux (état).
Progrès spirituel, 31-33.
Prophètes, 210, 432.
Psychologie, 62-69, 202, 203, 204, 205, 211, 292-294, 316, 317, 318, 402-404, 418-420. Voir Conversion, Education, Phénomènes mystiques.
Puissances de l'âme, 165-166, 169.
Purgative (voie), 29-31, 165-166.
Purification passive, 83.

Quiétude (oraison de), 46-55, 57, 200, 402-404.

Règles des religieux, 103, 118, 191-193, 214-247.
Regnabit, 307.

Religieux (état), 79-81, 94, 97, 99, 200, 211, 213-247, 410-414, 430. Voir Cénobitisme, Dominicains, etc.
Religion (vertu de), 95, 205, 373-374. Voir Religieux (état).
Renaissance baptismale, 260-262.
Réparation, 98, 99, 198-199, 383-431.
Retraites spirituelles, 96, 197, 207, 320, 322. Voir Exercices spirituels.
Révélations, 68, 97, 257-259, 428. Voir Extase, Visions.
Revues, 86, 194-195, 307-308.
Revue Sacerdotale du Tiers-Ordre, 307.
Rosaire, 429.

Sacerdoce. Voir Prêtres.
Sacramentum, 267-268.
Sacrifice du Christ et du Chrétien, 94, 320.
Sainteté (note de l'Eglise), 223-225. Voir Perfection.
Saint-Siège, 82, 191-192, 304-305.
Saints (les), 427.
Scolastique (Théologie), 205, 211. Voir Thomisme.
Scrupuleux, 200.
Sentiment religieux (histoire du), 188-190. Voir Psychologie, Religion.
Séminaires, 322. Voir Prêtres.
Silence mystique, 99.
Simplicité, 170.
Simplicité (oraison de), 95, 200, 201, 416, 418.
Souffrance chrétienne, 95, 432. Voir Mortification.
Spiritisme, 421, 425.
Stigmates, 96, 322, 428.
Stylites, 211.
Symbolisme chétien, 91, 256-268.

Tentations, 83, 195, 431.
Terre-Sainte (la), 195.
Textes (éditions de), 97-98, 208-209, 308-312, 320-321, 324, 430-431. Voir Editions.
Théologie ascétique et mystique, 309-310, 424, 432. Voir Ascétique, Mystique, Principes, Traités.
Théologie dogmatique, 424.
Théosophie, 206.
Thomisme, 70-75, 421.
Tiers-Ordre franciscain, 191-193, 208, 320, 426, 430.
Tradition et mystique, 180-183, 211.
Traités spirituels, 161-177, 203, 292-297, 316, 324, 384-401, 433. Voir Ascétique, Lettres spirituelles, Mystique, Principes.
Trouble, 202.

Unité de la vie spirituelle, 171-177, 427. Voir Ascétique, Continuité, Mystique.
Unitive (voie), 33-36.
Union à Dieu, 25, 34, 100, 200, 206, 211, 298, 300-301, 318, 402-404, 417, 419, 428.

Vanité, 124-125.
Verbum divinum, 194-195.
Vertus chrétiennes, 32, 83, 95, 205, 211, 302. Voir Amour de Dieu, Charité, etc.
Victime (vocation de). Voir Réparation.
Vida Sobrenatural, 86.
Vie chrétienne. 24, 35, 204, 260-262, 321, 432.
Vie commune et parfaite des prêtres, 83-85, 86, 101-127, 197-198, 208.
Vie intérieure, 89, 94, 161-177, 195, 317, 323, 427.
Vie religieuse. Voir Religieux (état).
Virginité, 105-112, 120-124, 209. Voir Chasteté, Continence.
Visions, 65, 67, 68, 211, 257-259, 293-294, 403.
Vocation, 98, 208, 429. Voir Prêtres, Religieux.
Vœux de religion, 214, 247. Voir Religieux.
Vœu d'obéissance au Directeur, 347-350.
Voies (trois), 29-36. Voir degrés.
Voix intérieure, 87.

Zèle. Voir Apostolat.

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Acquaviva, Cl., 57.
Adrian, J., 205.
Agius, T., 95, 146-161.
Aicardo, J.-M., 321.
Albareda AM., 433.
Alberdi A., 428.
Albert le Grand, 17, 321.
Alès (d') A., 256-268.
Alexander, F., 207.
Alexis de Barbezieux, 96.
Allmendinger, H., 205.
Alphonse de Liguori (St), 217, 218.
Alric, J.-F., 210.
Alvarez Balth., 36-57, 309.
Alvarez de Paz, J., 100.
Ambrosio de Saldes, 321.
André Avellin (Saint), 17.
André, H., 317.
André, M., 311, 430.
Angèle de Foligno (Ste), 97.
Antoine du S. Esprit, 182 ss.
Apalategui, 309.
Arintero, J.-G., 86, 90, 176-188, 206, 294, 296, 318, 319, 428.
Aristote, 70 ss, 99, 210.
Astrain, 37 ss.
Athanase (saint), 209.
Augustin (S.), 4, 10, 12, 99, 211, 262, 321, 351-372, 422, 432.
Autin, A., 208.
Avellaneda (de), D., 37 ss.
Azpilcueta (de), M., 321.

Baij, C., 86-88.
Baiole, A., 161-178.
Bainvel, J.-V., 58, 207.
Balsamo, I., 162 ss.
Bardo, B., 321.
Barrès. M., 100.
Bartmann, B., 99.
Basile (saint); 321.
Batiffol P., 432.
Baverstock, A.-H., 208, 429.
Beaudenom, 291, 297-304.
Beauduin, L., 94.
Beaufreton, M., 193.
Belluci, A., 212.
Benoît d'Aniane (saint), 211.
Benoît de Nursie (saint), 323, 419.
Benoît XV, 82, 191.
Benson (Mgr R. H.), 210.
Bergamaschi, P., 86.
Berlière, U., 93, 323, 324.
Bernadot MV., 433.
Bernard (saint), 209.
Bernardino da Gualdo Tadino, 208.
Bernberg J., 432.
Bertrand, G., 198.
Besse, D., 321.
Bessemans, A., 96.
Bessières, A., 322.
Betha von Reute (Bse), 205.
Bierbaum, M., 76-82.
Biondini, M.-A., 88.
Bliguet, M.-J., 203.
Bœminghaus, E., 205.
Boggs, L.-P., 318.
Bolger, C., 99.
Bonaventure (saint), 76 ss, 100, 307, 432.
Bonnenfant, G., 322.
Bonneval, P., 200.
Bontoux, G., 319.
Bordeaux. H., 98.
Bossuet, 5.
Bouix, M., 224.
Boulay, D., 98.
Bover, J.-M., 99, 195.
Bowden S., 431.
Boyd Barret., E., 204, 317.
Boyer, C., 211, 422.
Brémond, H., 100, 188-191, 212, 271 ss.
Brett I., 427.
Brière (Y. de la), 98.
Brillant, M., 314.
Brou, A., 212.
Brucker, J, 92.
Brucker, P., 198.
Buber, M., 209.
Bughetti B., 330.
Buonaiuti, C., 209.
Burch V., 427.
Burroughs EA., 432.
Butler, C., 209, 430.
Byrne, G., 319.
Byron, M., 210.

Calendini L., 430.
Canisius (Bx. P.), 431, 433.
Cano (Melchior), 395 ss.
Capelle, L., 199.
Caronti, E., 319.
Carré de Malberg (Mme), 202.
Carrozzi, M., 86.
Casel, O., 99.
Cassien, 199, 211, 323.
Cathala, M. R., 316, 433.
Catherine de Sienne (Ste), 251, 431.
Cathrein, V., 313.
Cavallera, F., 101-128, 188-191.
Cazal, E., 201.
Cazes, F., 207.
Cerf (Le), J., 211.
César de Tours, 323.
Cesare, O., 98.
Chambost, C., 197.
Champion, 268 ss.
Charles P., 433.
Chaumont, H., 202.
Chevrier, 197.
Cirot, G., 209.
Cisneros G., 433.
Claire (sainte), 98, 194, 316, 426.
Claudio de J. Crucif., 93, 96, 324.
Clorivière (de), 171 ss.
Cochet, M.-A., 205.

Cochin (Mme A.), 322.
Colette (sainte), 431.
Colomban (saint), 211, 430.
Collin, M., 210.
Collins, H., 94.
Colunga, E., 317.
Condamin, A., 322.
Conselheiro, A., 210.
Cordeses, A., 48, ss.
Coste, P., 209.
Cotton, P., 162 ss.
Cros, L.-J.-M., 291.
Cuervo J., 385 ss., 433.
Cyprien (saint), 256-268, 320.

Dante, 211, 433.
David, A., 97.
Davide da Savignano, 208.
Davila, G. Gonz., 39 ss.
Dayet, J., 97.
Debout (Mgr), 202.
Debuchy, P., 307.
Dehon, L., 89.
Deissner, K., 210.
Delehaye, H., 211.
Denifle H., 430.
Denis, M., 308.
Devas, R., 98, 321, 323.
Diadoque (saint), 99.
Diaz (Marie), 431.
Didiot, 306.
Dignant, O.-E., 205.
Dimmler, E., 96.
Dœlger, J., 91.
Dominique (saint), 323, 432.
Donat, 260.
Doncœur, P., 208.
Doyle, W., 123-146.
Drinkwelder O., 433.
Dublanchy, E., 320.
Dudon, P., 36-58, 384-401.
Dumaine, H., 207.
Dunin-Borkowski, S., 317.
Dupeux, A., 99.
Durantel, J., 70-76.

Eckhart, 209.
Edgar, 323.
Emmerich (Catherine), 431.
Epictète, 5.
Eriau J.-B., 431.
Estève A., 428.
Etchegoyen, G., 311.
Etchevarria, 306.
Eudes (Bx J.), 98, 196, 319.
Evagre de Pont, 209.

Faloci-Pulignani (Mgr A.), 97, 320.
Farges (Mgr A.), 292-297, 318.
Fargues, M., 97.
Faucon, M., 98.
Fénelon, 212.
Fernandez, 195.
Ferrando F., 385 ss.
Ferré, T., 193.
Ferrini, C., 322.
Ferrusola, 250.
Feuling, D., 203.
Figuera (G. de la), 310.
Fischer, L., 320.
Fleury-Divès, P., 98.
Florent de l'E. Jésus, 431.
Fornaroli D., 427.
Franchi A., 421.
François d'Assise (saint), 16, 99, 191-194, 316, 323.
François de Sales (saint), 4, 324, 337 ss.
François Xavier (saint), 309.
Frick H., 432.
Friedrich, E., 97.
Fuerth, 429.

Galdos, R., 212.
Galmes, S., 311.
Galtier, P., 313-314, 373-384.
Garrigou-Lagrange, R., 83, 93, 94, 203, 318, 432.
Garro VD., 428.
Gastoué A., 433.
Gauderon, J., 319.
Gébhard, H., 306.
Gebhardt, A., 209.
Geerts. G., 213-248.
Gemelli, 197, 425.
Gemma Galgani, 98.
Gérard d'Abbeville, 76 ss.
Gérard de S. J. de la Croix, 431.
Ghazali, 432.
Gil, H., 211.
Glogger, P., 321.
Gobillot, P., 99, 322.
Godinez, 309.
Godts, P., 208, 306.
Goettelmann J., 429.
Gonon, 199.
Gordon, R.-M., 206.
Gougaud, L., 99, 207.
Goyau, G., 208, 210, 322.
Grabmann, M., 100, 209.
Graham, R. B. C., 210.
Grandmaison (L. de), 100, 128-146, 212.
Gratien J., 6, 407 ss.
Grégoire le G. (saint), 12.
Grégoire de Nysse (saint), 17.
Grignon de Montfort (Bx), 92, 97, 305.
Grou, J.-M., 310.
Gruender H., 428.
Guallar, 306.
Guibert (J. de), 63-70, 76-82, 176-188, 292-297, 404-409.
Gury, 234 ss., 241, 242, 246.
Gusmini, G., 97.
Guthrie, K. S., 99.
Guttierez, M., 47.
Guyon (Mme), 64.

Hadewige, 433.
Hafen, J., 97.
Haggeney, K., 320, 430.
Hammerschmidt M., 430.
Hamon, A., 195, 324.
Hamon, M., 322.
Hannsens, J., 320.
Hedley (Mgr), 320.
Helvidius, 102 ss.
Henri de Friemar, 98.
Henrion, E., 197.
d'Herbigny M., 424.
Herwegen. I., 204.
Hessen, D., 99.
Hill, A. C., 204.
Hock, 415-418.
Hoffmann I., 427, 428.
Holtum (G. von), 95.
Holzhauser, 86.
Hompel (M. ten), 94.
Honnef, J., 209.
Howley, J., 205.
Huby, V., 272 ss.
Hugon, E., 90, 316, 427.
Hugueny, E., 324.

Humblet, 420.
Hummelauer (de), 249, 433.
Huyben, J., 316, 426.

Ibero, J.-M., 205, 427.
Ignace de Loyola (saint), 5, 6, 10, 30, 38 ss., 100, 179 ss., 211, 248-256, 308, 324, 411, 417, 427, 433.

Jacobi, W., 210.
James, W., 211.
Jamin, F., 208.
Jansen, F. X., 94.
Janvier, 205.
Jarret B., 430.
Jean (saint), év., 16, 320
Jean Berchmans (saint), 209, 431.
Jean Chrysostome (saint), 12, 15.
Jean de la Croix (saint), 32, 34, 183, 185, 205, 212, 318, 324, 427.
Jean de Jésus M., 431.
Jérôme (saint), 101-128, 323.
Joachim de l'I. C., 98.
Job, 432.
Joret, D., 206, 317.
Joseph (saint), 433
Joseph de Cupertino (St), 16.
Jovinien, 102 ss.
Julienne de Norwich, 97.

Kastl (J. von), 209.
Klingseis, R., 211.
Klodnicki, 201.
Knor, J.-B., 320.
Kœnig E., 432.
Kramp, J., 207, 320, 429.
Kruitwagen B., 433.
Kügelin de Waldsee, K., 205
Kümmer, 317.
Kurtz, M., 207.

La Fuente V., 209, 405.
Lalande, H., 58-63, 83-86, 202, 289.
Lallemant, L., 56, 100, 212, 268-288.
Landauer, G., 209.
Lateau, L., 206.
Lauter A., 431.
Laveille (Mgr), 202.
Lazzeri, Z., 98, 194.
Le Bec, 424.
Lefèvre, G., 312.
Legrand, A., 97, 429.
Lehodey, 318.
Lemkuhl, 235, 238, 241, 242.
Lemonnyer, A. 204.
Leplus, B., 321.
Lesne, E., 211.
Letonnelier, A., 98.
Leuba, J.-H., 318.
Lhoumeau, A., 92.
Lindworsky, 415-418.
Lippert, P., 317.
Little A., 426.
Lisieux (N. de), 79.
Livietto, 322.
Lobineau, 324.
Lombard, E., 318.
Longhaye, G., 6.
Longpré E., 432.
Louis de Blois, 100.
Louis de Grenade, 98, 209, 385-401.
Louis le Pieux, 211.
Louismet, S., 318.
Lozano, S., 203, 427.
Ludwig, B., 322.
Lucas, H., 320.
Lugano, D., 211.
Luther, M., 211.
Lutz, 201.
Lyonnard, 199.

Macaire, (S.), 323, 430.
Mackean, W., 99.
Mackintosh, H., 99.
Madeleine de S. Joseph, 431.
Mager, A., 94, 96, 206, 316, 418-420.
Mahieu, J., 89, 288-292.
Mainage T., 425.
Maistre, (J. de), 210.
Manoha, L., 322.
Marc, Cl., 222, 235.
Marchetti, O., 83, 93, 195, 204, 326-350, 421.
Maréchal J., 426.
Maresch M., 431.
Marguerite-Marie (sainte), 195-197.
Marie (Sainte Vierge), 90, 96, 97, 200, 320.
Marie-Joseph du S. C., 426, 428.
Marie Saint-Anselme, 322.
Martin R., 432.
Martindale, C., 210, 431.
Mascarelli, E., 197.
Maurice-Denis, N., 205.
Mausbach, J., 95.
Mazoyer, Ph., 322.
Mercier (Cardinal), 288, 304.
Mercurian, E., 37 ss.
Meschler, M., 322, 433.
Metzler J., 431.
Michel-Ange, P., 98, 209, 385 ss., 433.
Miller, B., 322.
Millot, J., 96.
Modershon, E., 204.
Moes D. K., 431.
Moisant X., 427.
Monialis, 209.
Monti, G.-M., 321.
Monterrand (M. de), 63-70, 202.
Moreau (E. de), 323.
Moreno-Maldonadò, J., 97.
Morin, 101 ss.
Mortier, 92.
Mostertsk, 208.
Mundle, W., 210.
Müller, B., 205, 210.
Murphy, D., 210.
Musonius, 5.
Mutz, I, 203.

Naval, F. 318, 428.
Nediani, T., 194.
Nellie du Dieu Saint, 322.
Nente (I. del), 310.
Nicolas de Tolosa, 433.
Nicolussi, J., 201.
Noble, H. D., 93, 95, 204, 205, 317, 427, 428.
Noettinger M., 433.
Noldin, H., 97.
Nonell y Mas, J., 250, 253.

Oberhammer C., 429.
Oberrauch, 246.
Oldrà, A., 95.
Olgiati, F., 322.
Olier, 33.
O'Rahilly, A., 128 ss.
Origène, 66.
Oscar de Pamel, 426.
Osende, V., 317, 428.

Pacheu, J., 317.
Palladius, 209.
Panades, M., 96.
Parnisetti, G., 207.
Parra, C., 94.
Pastor, 208, 320.
Paul (saint), 3-22, 99, 210.
Peano, D., 208.
Peillaube, E., 204.
Pellegrini, C., 322.
Peralta, (V. de), 98, 100, 204, 323, 432.
Perroy, L., 314.
Pesch, Chr., 225.
Peters, 204.
Petersen, G., 209.
Petitot, H., 99, 432.
Petschenig, 199.
Philippe II, 321.
Piat, 221, 224, 235, 238, 241, 242.
Piazza F., 429.
Pichery, E., 199, 211, 323.
Pie (cardinal), 321.
Pieratti, A., 208.
Pierre d'Alcantara (saint), 98, 209, 385-401, 433.
Pijper F., 410-414.
Pinard, H., 211.
Platz, H., 319.
Plaza (J. de la), 47, 51.
Plotin, 99.
Plus, R., 94.
Poncelet A., 431.
Pontius, 258.
Poppe, E., 290.
Porte (Mgr de la), 310, 316.
Pottier, A., 268-288, 322.
Pou y Marti, J.-M., 211.
Poucel, V., 322.
Poukens J.-B., 410-414.
Poulain, A., 67, 68, 182 ss. 295.
Pous, 195.
Poyer G., 427.
Power, 195.
Prat, F., 3-22, 248-256.
Prémio-Réal (de), 308.
Prévot, A., 198.
Ptolémée Glauk., 99.
Puano J. M., 499.
Puente (L. de la), 36 ss., 309.
Puniet (P. de), 100, 429.
Purcell, H, 210.
Pydynkowski, 249, 433.

Rademacher A., 427.
Raitz von Frenz, E., 95.
Ramirez S., 428.
Ratisbonne T. et A., 421.
Raymond Lull, 310, 430.
Reguera (de la), 309.
Reichmann, M., 98.
Renaudin, P., 322.
Retté, A., 196, 421.
Richer, A.-M., 205.
Richstaetter, K., 196, 211, 321.
Ridolfi, N., 98.
Riedinger, L., 297-304.
Rigoleuc, J., 268 ss.
Rimml, R., 211.
Robinson T. H., 432.
Rojo, C., 207.
Roothaan, J. 308.
Rothenhaeusler, M., 323, 432.
Roupain, E., 307.
Roure, L., 316, 425.
Rubio Cercas, M., 319.
Ryelandt, I., 207, 212, 429.

Sabino de Jesus, 324.
Sadet, C., 94.
Saint-Amour (G. de), 76.
Saint-Jure, 17.
Sainte-Marie-Perrin E., 431.
Salsmans, 238, 241, 326, 421.
Saubin, 316, 317.
Saudreau, A., 99, 180 ss., 296, 318.
Sawicki F., 427.
Scharsch, Ph., 319.
Schlund E., 430.
Schram, 309.
Schroers, H., 323.
Schultes R., 430.
Schuster, I., 323.
Schwientek, A., 99, 211.
Scott Holland, H., 205.
Segond, J., 94.
Sempé, L., 95, 206, 207, 324.
Semprini, G., 315.
Sénèque, 5.
Sertillanges, A.D., 204, 423.
Séverin, T., 209.
Silverio de S. Teresa, 98, 209, 404-409.
Simons, Th., 323.
Slattery CL., 432.
Spoerr, B., 89.
Springer, E., 318.
Steuart, W., 95.
Stoeckius, 98.
Suarez, F., 169, 171, 212, 251.
Suarez, J., 37 ss.
Sulpice (saint), 30.
Surin, J. J., 56, 212, 278, 279, 287.
Symphorien de M., 307, 426, 432.

Tanquerey, A., 23-36, 95.
Tauler, 323.
Tertullien, 259-266.
Texier, 306, 321.
Thérèse (sainte), 3, 6, 16, 17, 34, 35, 38, 53, 55, 62 ss., 98, 100, 183 ss., 201, 209, 210, 212, 308, 318, 404-409 (Œuvres), 431.
Thérèse (la Mère), 322.
Thomas d'Aquin (saint), 12, 70-76, 76 ss., 95, 213 ss., 231-233, 234 ss., 255.
Thurston H., 100, 206, 319, 428, 431.
Tillmann, F., 210.
Tillmann, G., 206, 420.
Timon-David, 291.
Tondelli, L., 210.
Tonquédec (J. de), 70-76.
Torre (J.J. de la), 42, 43, 309.
Trapadoux (Mme), 198.
Trullas, M., 217.

Ubald d'Alençon, 429, 430.

Ugarte de Ercilla, E., 100, 203, 319.
Ugolin (Cardinal), 192

Valensin, Alb., 161-178.
Van den Wingaert, 192.
Van Gorp, J., 313.
Vanhee, L., 100., 322.
Van Houtryve, 319, 320.
Van Mierlo J., 433.
Varangot, A., 98.
Vassall Phillips, O., 97.
Vaudagnotti, A., 197.
Vaudon J., 431.
Velasco Estrepa, 433.
Venant de Roulers, 200.
Vermeersch, A., 223-248.
Vigorelli, R., 208.
Vilarino, R., 95.
Villecourt, L. 323, 430.
Vincent de Paul (saint). 209, 321.
Vincent Ferrier, (S.), 17.
Vincentini, A.-M., 88.

Wachter, P., 207.
Waffelaert (Mgr G. J.), 89, 206, 321, 428.
Walker, L., 324.
Wallace M., 420.
Walter Hilton, 433.
Watrigant, H., 197, 309, 310.
Weber, 210.
Wernz, F. X., 224, 229, 236.
Williamson B., 428.
Wilmart A., 351-372.
Wilms. H., 92, 96, 431.
Wittmann, M., 99.
Wrzol, L., 211.
Wunderle, G., 317.
Wyman, H. H., 322.

Zannetti, A. M., 88.
Zimmermann, F. 94.
Zovell, 195.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

BV 5015 .R4 v.1-2 SMC
Revue d'ascetique et de
mystique 47000747

Does Not Circulate